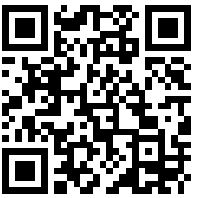
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
AT LOS ANGELES

ROLF HOFFMANN

Digitized by Google

UNIVERSITY of CALIFORNIA
AT
LOS ANGELES
LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

CHRISTENTUM UND KULTUR

Gedanken und Anmerkungen
zur modernen Theologie von

Franz Overbeck

weiland Doktor der Theologie und Professor
der Kirchengeschichte an der Universität Basel

Aus dem Nachlaß herausgegeben von

Carl Albrecht Bernoulli

UNIV. OF CALIFORNIA
ATLAS ANGELES LIBRARY

Basel 1919
Benno Schwabe & Co., Verlag

151339

Digitized by Google

Alle Rechte
besonders das der Uebersetzung
vorbehalten

UNIV. OF CALIFORNIA
ATLAS ANGELES LIBRARY

Schweighauserische Buchdruckerei, Basel

Digitized by Google

BR
145
096c

mc 9-23-31

VORREDE DES HERAUSGEBERS

I.

Franz Overbeck, der ehemalige Professor der Theologie an der Basler Universität hat die Profane Kirchengeschichte, nach der ihm der Sinn stand, nicht geschrieben und, wie die Dinge lagen, nicht schreiben können. Es ist ihm das im Rückblick auf sein abgeschlossenes Leben vorgehalten worden (von dem gegenwärtigen Inhaber seines Lehrstuhls, im 24. Bande der Protestantischen Realenzyklopädie S. 302). Wir freuen uns, aus seinen Papieren nun noch ein Buch darzubieten, das die erwähnte Lücke einigermaßen ausfüllt. Steht doch da gelegentlich zu lesen: „Anzuerkennen, daß man nicht weiß, was man gerne wüßte, ist gewiß nicht angenehm (S. 264 f.) In der Kirchengeschichte ist nichts wunderbar, in ihr erscheint das Christentum der Welt so unbedingt preisgegeben wie nur irgend ein anderes Ding, das in ihr lebt. Sofern dem Christentum auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens auch nicht Eine der Korruptionen und Verirrungen erspart geblieben ist, denen die Dinge unterworfen sind, hält die Kirchengeschichte keine Vorstellung ferner als die eines besondern, über der Kirche waltenden Schutzes." (S. 266.) Ein derartig von Grund aus antisakraler Gesichtspunkt verpflichtet aber zu einem ausführlichen Geleitwort; denn ein Vorurteil, wie das erwähnte, daß Overbeck mit seinem gelehrten Plane etwas von vorneherein Unsinniges, Verwirklichungsunmögliches sich vorgenommen habe, würde sich sofort auch eines bloßen Grundrisses bemächtigen, wenn nicht zuvor auf ebenfalls prinzipiellem Wege nachgewiesen wird, daß es sich hier um einen Cicerone handelt, der zwar durch unfertige Anlagen, aber jedenfalls nicht durch ein Luftschloß führt.

Gleich einleitend darf auf den merkwürdig europäischen Charakter der deutsch geschriebenen und im übrigen auch deutsch empfundenen Blätter hingewiesen werden. Wie schon der Abstammung nach — der Großvater in England, der Vater in Peters-

Digitized by Google

burg, die Mutter eine Pariserin —, so Auslanddeutscher (als Schweizer Universitätslehrer) auch in eigener Person, konnte Overbeck ein Buch, das wie das unsere über die Grenzen der Staaten und ihrer Sonderkultur hinausreicht, nur in Basel abfassen — war doch Baselstadt, als er es betrat, eben noch die Dreiländerecke, zu der es soeben wieder werden will. In der Zwischenzeit das *Reich* als Erfüllung der Träume Treitschkes, obschon sich in den ersten Jahren der Kreis um Nietzsche herum ernstlich fragte, ob denn die Herrlichkeit des wiederaufgerichteten Kaisertums nicht zu teuer erkauft sei! Hinwiederum bietet heute, wenn man sich hinterher allen Schaden besieht, die Schweiz, als *erste und älteste Republik* noch eben der Hort des Fortschritts, unter den Staaten Europas bereits den altertümlichsten Anblick dar. Und während in den Großmächten das humanitäre Ideal in seiner praktischen Ausgestaltung sich dem nationalistischen Ehrgeiz zu fügen hat, wirkt im Schweizerischen Wohlfahrtsgedanken, noch von Pestalozzi und Rousseau her das weltbürgerliche Denken der Aufklärung, trotz seiner oft theoretischen und manchmal geradezu doktrinären Form, doch als lebendig verwurzelte Grundstimmung fort. Man ermesse daran, wie aufrichtig zweifelsohne Overbecks Geständnis gemeint war, wenn er der Schweiz dankte, daß sie seiner Arbeit ein Schirmdach geboten habe. Aus dem Unterstand einer innerlich ihm sonst fremden Umgebung konnten so unerschrockene Aeußerungen, wie sie unser Buch enthält, überhaupt erst hervorgehen. Indessen weshalb sie nun veröffentlichen, da gewiß nicht zu leugnen ist, daß sie unter Verhältnissen entstanden, die auf immer andern gewichen sind? Umsomehr als sich dieser Einwand in persönlicher Hinsicht noch erheblich verschärfen läßt!

Die Ausgaben aus Overbecks Nachlaß übersteigen nachgerade den Umfang der spärlichen Fachschriften, die er von sich aus selber drucken ließ, um ein beträchtliches. Es kommt hinzu, daß auch in Hinsicht auf den Inhalt der Nachlaß sehr empfindlich das Schwergewicht zu sich hinüberzuziehen beginnt. Der Spielraum bloßer Zusätze, Nachträge und Ergänzungen ist längst überschritten. Es entsteigt diesen posthumen Veröffentlichungen zusehends eine sehr scharfe, sehr kantige, sehr unmißverständliche Tendenz, die sich gewiß in den Aeußerungen bei Lebzeiten überall schon irgendwie entdecken läßt, sich aber stets auch irgendwie ver-

Digitized by Google

barg, entschuldigte und gewissermaßen selber abschwächte. Ist es in der Ordnung, daß ein nicht zu leugnender Widerspruch des Vortrags vielmehr als des Wortlauts, des Pathos weit eher als der Gesinnung die Führung übernimmt in der Hinterlassenschaft eines bis zum Greisenalter gediehenen, wohlgeordneten und zweifellos nutzbringenden Lebens, das eines gesegneten und dankbaren Andenkens auf dem Boden der geleisteten, ungewöhnlichen Arbeit ohne Nachhilfe von Dritten sicher war? Wo wäre sonst schon eine solche Korrektur erhört worden, daß ein vorhandenes, ehrenvolles Gedächtnis sich selber die Wirkung verdarb wie das hier der Fall sein soll? Ein Leben, das durch den Tod seinen Abschluß nicht erfahren haben will, verlangt aus dem Grabe heraus in Wiedererwägung gezogen zu werden! Ein Toter übt eine Kritik an dem Geiste der Gegenwart, wie er sie in dieser Heftigkeit bei Lebzeiten zu äußern eben doch unterließ! Solche Bedenken, die schon nach Verwertung des biographischen Materials über Nietzsche (1907 bis 1916) und nach dem Erscheinen der Studien über das Johannesevangelium (1911) der gelegentlichen Einsprache und Verwahrung gerufen haben, muß dieses neue Nachlaßwerk vollends erwecken. Overbeck glaubte sich durch die Schicksale seines Berufes verhindert zu lehren, was er glaubte. Daraus leitet er und die Verwaltung seines Nachlasses das Recht her, Versäumtes, da es der Pflichterfüllung zum Opfer gebracht war, aus hinterbliebenen Papieren nachzutragen und richtig zu stellen. Von diesem Stande der Dinge weiß sich der unterzeichnete Herausgeber aufgerufen. Gäbe es hier billige Ausflucht, so läge der Hinweis nahe, wie wenig ermunternd sich doch unsere bisherige Mühe um die Overbecksche Gedankenwelt äußerlich bemessen erwies. Oder sollte ein rein sklavisches Gebundensein an einen einst empfangenen Eindruck, an ein damals gegebenes Versprechen unser Ausharren während der verflossenen fünfzehn Jahre hinreichend erklären? Das vorliegende, zusammenfassende Werk gibt hierauf Antwort. Wir meinen ein wichtiges, unersetzliches Buch der Oeffentlichkeit zu übergeben, ein Buch, das, aus eigener Kraft nach dem Tode des Verfassers sein Erscheinen gegen jedes Vorurteil durchsetzend, den Weg ins Leben findet, wie das einst Pascals *Pensées*, den *Wolfenbüttler Fragmenten*, wichtigen Schriften Lessings und Lichtenbergs und Burckhardts *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* gelang.

Digitized by Google

Von den hier vereinigten Aufzeichnungen dürfte die älteste größere aus dem Anfang der achtziger Jahre stammen, während einzelnes noch im Mai 1905, also wenige Wochen vor dem Tode des Verfassers (26. Juni 1905), seine Niederschrift fand. In ihrer fortlaufenden Gesamtheit zeigen sie uns einen Erforscher, der sich gegen die von ihm ergründete Geschichtsmacht wendet, ihr die Beherrschung der Gegenwart nach einem gedankenlosen Gewohnheitsanspruch bestreitet und das gegenwärtige Leben vor der Vergangenheit, soweit sie der religiösen Autorität entsprungen ist, in Schutz zu nehmen trachtet. In der Aufnahme und Anordnung von hunderten, ja tausend Zetteln, wurde gewiß in Betracht gezogen, was daran zu mildern und zu glätten war — aber desto gebieterischer erwuchs auch die Pflicht, dem so entstehenden Texte in seinem einheitlichen Gesamtwesen die rücksichtslose Wucht seiner Subjektivität zu erhalten. Es klafft also hier noch tiefer als bei unseren früheren Nachlaßuntersuchungen die Kluft zwischen dem streitbaren Lebensgeiste und dem Frieden des Grabes, das dessen einstigen Träger nun anderthalb Jahrzehnte deckt. Was in dieser Zeit und namentlich in der allerjüngsten die Welt erlebt, schützt uns vor dem Vorwurf der Unnatur, die sich durch keine Dialektik aus der Welt schaffen lasse. Wer wird es heute wagen, gegen ein Buch, das über die *Kindergedanken* Bismarcks (S. 158), wie über das französische *Humanitätsideal* (S. 262) ebenso schlichte als zutreffende Worte enthält, noch die doktrinäre Rechthaberei aufzubringen, ein Totenwerk sei nun einmal kein Lebenswerk?

Noch eine andere geläufige Meinung dürfte durch das Buch um ihre Stichhaltigkeit gebracht werden. Wir wissen nicht, wer es nach der Lektüre fertig bringt, bei Overbeck die kritische Ader auf ein *Ressentiment aus Mangel an Liebe* zu deuten. Wie wäre sonst damit in Einklang zu bringen jene wundervolle Stelle, wonach der Mensch die Dinge zwar nicht zu *verteidigen*, wohl aber sie zu *lieben* die Fähigkeit besitze (S. 248). Ja dann ist eben Overbeck — wird vielleicht der Betreffende einwenden — gar nicht ein Mann der kritischen Veranlagung gewesen, wenn in ihm die divinierende Begabung so ausgebildet war, daß sie sich in diesen letzten Zusammenhängen derart sicher auskannte. Wir sind natürlich mit einer solchen Beförderung Overbecks in die obere Rangklasse der Intuitiven höchlich einverstanden, obschon sie nur für den Spitzen-

Digitized by Google

rand der über Gelehrsamkeit hinwegeilenden Ahnung in Betracht fällt. In der Hauptsache übt hier ein Kritiker sein zerfetzendes, verletzendes Handwerk mit zünftiger Gemütsruhe aus — wer das zu beschönigen versuchte, müßte fälschen wollen. Von der dem Verfasser selbst unbewußten Doppelspur, die dann verwischt würde, wird unten ausführlich zu reden sein. Wir wollen nicht (mit dieser Einleitung) Standpunkte umreißen, die der Kritiker einnehme, ablehne, meide — das wird sich mehr beiläufig streifen lassen. Es gilt Verständnis zu erzielen für das Genialische dieser Abwehr, für das echte Leben in diesem Notstreit, den — hier wieder wie sonst stets auf der Schwelle schwerer Krisen — der isolierte begabte Charakter gegen die moralisch und technisch gepanzerte Masse seiner Umwelt zu führen hatte. In unserm Buche sind die geistigen Probleme der Gegenwart seelisch eingebettet, die Gelehrsamkeit vibriert in der Persönlichkeit des Denkers. Der Verfasser dokumentiert das an der spärlichen Beispielwahl seiner Lieblinge.

II.

Durch das Buch wandelt ein neuzeitlicher Denker, den Overbeck zugleich noch als echten religiösen Menschen anerkennt: Blaise Pascal. Er liebt diesen genialen Franzosen, weil aus ihm sozusagen seelischer Rhythmus hervorflutet; er schätzt das *Unvollendete* an ihm, die *Ziellosigkeit an sich selbst.* (S. 129.) Bei keinem andern europäischen Gottesgelehrten sieht er sich auch nur annähernd in der Lage, in der angebotenen Verteidigung des Christentums den ernsten *Denkercharakter* anzuerkennen. Um diese einmalige Ausnahme dreht sich gewissermaßen das schwere Rad der Gedankenarbeit, die der Verfasser von seinen Lesern verlangt. Seine einheitliche These, die er stets verfocht und auch in unserem Buche unaufhörlich abwandelt, lautet: das Christentum ist nie einer andern als einer rein individuell imaginären, also keiner eigentlich geschichtlichen Verwirklichung während der zweitausend Jahre seines Bestehens jemals fähig gewesen — im Verlaufe der gleichzeitigen Volkskulturen konnte es nur durch seinen leidenschaftlichen Gegensatz zur Welt bedeutend

Digitized by Google

werden, und um diese seine Bedeutung innerhalb der Menschheit ist es in dem Grade geschehen, als die Leidenschaft seiner ursprünglichen Weltverneinung sich abkühlt. Das Kunststück, heutzutage zugleich modern und noch Christ zu sein, ist einer besonderen kirchlich-staatlichen Bildungsklasse vorbehalten geblieben: den Theologen. Diese merkwürdige priesterlich-professorale Zwischengilde übt im heutigen Leben der sich noch immer christlich nennenden Völker einen maßgebenden Einfluß aus — sie prägt sich dem Ueberzeugungs- und Gesinnungsbilde der heutigen Kultur auf das wahrnehmbarste auf. Sie ist also nicht nur tatsächlich und nachweisbar vorhanden — sie hat auch innerhalb der modernen Kultur etwas zu sagen und zwar, wie sich nicht bestreiten läßt, sehr viel. Welchen wirklichen Wert besitzt nun aber diese ausgebreitete Herrschaft der theologischen Welterklärung noch im zwanzigsten Jahrhundert für die Kultur, sobald diese an die Theologie ihren eigenen unbestechlichen Maßstab anlegt, — eben den Kulturmaßstab, auf den sich diese und übrigens alle Theologie zu ihrer Rechtfertigung so unverdrossen zu berufen pflegt? Diese Frage hat Overbeck nicht allein mit glänzendem Scharfsinn gestellt, was schon als eine genügende Leistung ins Gewicht fiele —, er hat sie auch beantwortet, mutvoll, unerbittlich und, wo es die Folgen nicht zu scheuen galt, grausam. Er sagt der Kultur über die Theologie, sofern diese der Kultur Dienste zu leisten beansprucht, Bescheid — und dieser Bescheid ist die gründliche Wahrheit wenigstens in der Richtung der Götzenzertrümmerung — einer Richtung, die Overbeck bewußt eingeschlagen hat. Daß die moderne Theologie innerhalb der europäischen und jedenfalls der deutschen Kultur eine unverkennbare Macht geworden sei, das war die Errungenschaft seiner Erkenntnis im letzten Lebensabschnitt, seit der Niederlegung des Lehramts. Dies ist zu betonen, weil mit der Beachtung, die Overbecks Standpunkt findet, auch dessen Bemängelung um sich greift, als wäre es eine nicht gerade sehr ritterliche Art, ein Wesen, das man für minderwertig und damit doch wohl auch für unschädlich hält, noch ausdrücklich totzuschlagen. Das aber ist Overbecks Meinung eben nicht. Er hat sich zu seiner Bestürzung von der Lebensfähigkeit eines Gebildes überzeugen müssen, in dem er selber erst nur die Eintagsfliege belächelt hatte.

Digitized by Google

Von dieser Tatsache aus, daß sich in ihm die Ueberzeugung vom Schädlingscharakter der modernen Theologie ausbildete, ist sein Benehmen gegen sie zu beurteilen: wäre es nicht unverzeihlich dagegen Nachsicht oder gar Anstand zu üben? Daher auch die oberflächliche Behauptung eines Nekrologes auf ihn grundverkehrt war, er habe sich im Alter zusehends *verbittert* — übrigens ein Druckfehler nur — der erste Buchstabe ist zu streichen: — e r b i t t e r t war er, und was das heißen will im vorgerückten Alter sich noch eine derartige Entrüstung zu gestatten und als angehender *alter Mann* die Kraft dafür aufzubringen, das kann sich unsere Zeit an vorliegendem Buche klar machen: ihm sind die Theologen *die feigen Anbeter jeder Macht und jeden Einflusses* (S. 242). In seinem Mangel an Gleichgiltigkeit liegt die volle Entschuldigung dafür, daß er sich noch mit sinkenden Kräften in einen Kampf stürzte, dem kein einzelner Geist, und damit auch nicht der seinige auf der Höhe seiner Fähigkeiten, gewachsen gewesen wäre. Das Unüberlegte, Jugendliche in diesem Kampfe des Sechzigjährigen erfüllt uns deshalb mit Verehrung, weil dann eben anderseits doch nicht früher als in diesen vorgerückten Jahren jene Reife der Einsicht, jene Tiefe des Urteils möglich waren, die ihn erst in diesen Kampf hineintrieben. Nur *Veteranenweisheit* — (um einen von ihm geprägten Ausdruck [S. 154] zu verwenden), — konnte z. B. einen Einwand von der beherrschenden Flugweite des folgenden erheben: „Zu wissen, wann die öffentliche Meinung Begründung missen kann, ja in deren Mangel sogar ihre Stärke hat und wann nicht, darauf kommt es eben an. *Die Welt lebt nun einmal nicht von Logik.* Das ist aber ein Satz, für den die augenblickliche Gegenwart nur zu viel Sinn hat. Er kommt mir manchmal wie der fruchtbare Mutterschoß für eine förmliche Renaissance des Aberglaubens vor, in welcher unsere ganze moderne Bildung noch ihr Grab finden könnte." (S. 270.) Und da, aus den Untergründen des Solidaritätsgefühls, als Mitbeteiligter an den geistigen Besitztümern der heutigen Welt, schreit es in ihm auf: Gefahr im Verzug! Die Angst um ein Teuerstes und nicht greisenhafte Schwäche haben die Hand erzittern lassen, welche die nachfolgenden Blätter beschrieb.

Keine größere Verkennung widerfährt daher diesem Buche, als seinem Verfasser um der Entschiedenheit willen, mit der er einer verständigen Welterklärung das Wort redet, wie einen trottelnden

Digitized by Google

Nachzügler des Rationalismus hinzumalen, der, um ein Jahrhundert zu spät aufgestanden, verstaubte Wohlweisheit in die aufsprudelnden Erkenntnisse neuer Tage zu mischen sich unterfange. Das Gegenteil trifft zu. Zerrissen in den Brotzwang des Berufes und den Seherzwang der eigenen Begabung, erschöpfte sich Overbecks Leben in diesem Zwiespalt nicht anders als durch die entschlossene und einseitige Parteinahme für den *rationalen Menschen*, indem er nicht bloß selber ein solcher zu sein immer mehr trachtete, als auch Verstand und Unglauben zum Gradmesser der Werte erkor, die er von seinem Standpunkte aus gelten ließ. Aber wie ließ er sie gelten? „Was man empfindet, muß man empfinden. Die Freiheit des Empfindenkönnens führt Notwendigkeit herbei und nicht bloße Möglichkeit. Es ist eine Freiheit, bei der man muß" (S. 229). Er hat also seinen Vernunftmenschen von vornherein mit einem Maße von innerer Intensität begabt, ihn so sehr als beseeltes Wesen empfunden, als „dem unsterblichen Verdienst der Aufklärung" entsprach, „den Blick der Betrachtung in der Geschichte von seiner einseitigen Richtung auf Religion abgezogen und für Auffassung eines weiteren Umkreises von Geistesbildung befähigt zu haben" (S. 5). Die Konsequenz und Unerbittlichkeit, die er in dieses sein Verfahren legte, noch gesteigert durch ein kaustisches Temperament und schlagfertigen Witz, haben Overbecks wissenschaftliches Werk mit jener abweisenden, ausgesprochen kritischen Physiognomie versehen, die oberflächliche Absprecher, vorab löbliche Kollegen, achselzuckend für veraltet und unsympathisch erklären, während Leute von Urteil, mögen sie Overbecks Fachleistung noch so fern stehen, nach Kenntnis einzelner Lebenszüge, nach Lektüre weniger Seiten verwundert ausrufen, was für ein feiner Mensch das doch gewesen sein müsse. Als solchen erkennt man ihn vor allem da, wo er von links und recht bedrängt, zwischen den *Dionysischen* und den *Religiösen* in eine Mittelstellung gerät. Diese Scheitellage nimmt er jedenfalls als Kritiker der modernen Theologie mit dem Bewußtsein ein, unter denen, die zu der Religion Europas das Wort ergreifen, nicht allein der in gutem Sinn moderne Geist, sondern überdies der wirklich auf methodische Weise Wissende zu sein. Außer dem Zurücktreten vom Glauben zum Zwecke des Studiums bestimmt ihn das „Symptom des unter Menschen verlorenen Maßes in ihrem Verhältnis zum Leben" (S. 241). Diese Quetschung

Digitized by Google

zwischen den *Maßlosen* und den *Gläubigen*, der er bei der spezifischen Lagerung seiner Individualität ausgesetzt war, versieht ihn für alle, die ihn mit der Beschränktheit des einen oder andern dieser beiden Standpunkte betrachten, mit dem Scheine der Dürftigkeit, des nicht ausreichenden Umfassens. Aber gerade als Spezialist sah er über den Rand hinaus. Er erkannte die Gefahr der Arbeitsteilung und wußte ihr für sein Teil zu begegnen. „Ueber der Geteiltheit der Arbeit, an der sich die Fachgenossen konsumieren, kann in der Welt der Wissenschaft oder des Geistes in alle Zukunft nichts herauskommen." (S. 233.) In den Pflichtrahmen eines akademischen Lehrstuhls eingespannt, wurde er zu einem Beherrscher der erforderlichen Mittel, ein Meister in jedem Betrachte des Handwerks, ein Kenner und ein Könner mit der Leidenschaft für das Problematische der ihm vorliegenden Aufgaben. Dies alles näherte ihn vom Fachstudium her dem grenzenlosen Forschungsgebiete des allgemeinen philosophischen Denkens in bindender, auf Werkgestaltung hintreibender Weise. Entscheidend wurde durch diese lebenslange Beschäftigung mit den Jahrtausende alten Glaubensgebilden der europäischen Menschheit eine Eigenschaft in ihm ausgebildet und mit der Führerschaft beliehen, die aus der Neugierde des Intuitiven und der Aufrichtigkeit des nun einmal in die Theologie Geratenen eine von vornherein originelle Form annehmen mußte: d e r Z w e i f e l. Und da unser Buch einen denkerischen Lebensertrag in sich sammelt, schmiedet es sich als ein gerundetes und stattliches Glied der Kette skeptischer Denksysteme an und baut Overbecks gesamte Leistung aus zu einem Formate, das mit seinem Namen für die Zukunft einen eigenen philosophischen Standplatz belegt. Diese selbständige, unabhängige, in weitestem Umfange fruchtbare Bedeutung hat ihren beinahe seltsamen Ursprung in einem seelischen Zwiespalt, der weniger auf Zerrissenheit als auf Verdrängung beruhte. Overbecks Zweifel wurzelte nicht in einer Naturanlage, sondern in der halb notwendigen, halb zufälligen Verumständung, daß er Theologe wurde. Sein Skeptizismus war der Tribut, den er der Theologie hinterlegen mußte gegen die Erwerbung des Vorrechtes, ihrer Kritik zu leben. Und eben deshalb weil sein Zweifel in ihm nichts Organisches, sondern einfach die verdrängte, aber nicht ertötete persönliche F r e i h e i t war, konnte es

Digitized by Google

geschehen, daß ein durch und durch skeptisches Buch von einer durchaus lebensvollen, werbenden und bejahenden Gewißheit erfüllt ist, wie es seinem im Grunde enthusiastischen Naturell entsprach.

Indem Overbeck einem begründeten und methodischen Zweifel die Führung über sich selbst anvertraut, redet er nicht ohne Wärme und aufleuchtende Begeisterung mehrfach dem Skeptizismus das Wort als dem *Lebensbefreier des Individuums* (S. 295). Die Aufrichtigkeit, die ihn zum Skeptiker macht, übt freilich, sobald die Sicherheit des Unglaubens im allgemeinen gewahrt ist, eine weitgehende Rücksicht auf die menschlichen Bedürfnisse aus, die dem weichen menschlichen Empfinden des Verfassers entsprechend, den Positionen des Glaubens wieder auf weite Strecken entgegenkommt. Er spricht sich selber die Möglichkeit zu, religiöser Leidenschaft fähig zu sein und am Christentum auf pietistische Art teilzunehmen (S. 179). Doch sind das dann alles nur Dispositionen, die sich bei ihm in der Form einfühlenden Verständnisses und nicht als persönliche Anteilnahme ausgebildet haben. Ein ausgezeichnetes, jedoch vereinzelt gebliebenes Verständnis für sein wissenschaftliches Ziel erlebte Overbeck schon früh, im Zarathustrajahre, als Peter Gast ihm (am 25. September 1883) schrieb: „Nietzsche kämpft direkt gegen das Christentum: damit ist er unabsichtlich ein Erhalter desselben. In Ihre Hand ist es gegeben — ohne dem Christentum wehe zu tun, ohne es zu Gegenwirkungen zu reizen — es mit der Zeit unmöglich zu machen, indem Sie das Protokoll seiner Vergangenheit aufnehmen." Das Zurücktreten von allen deisidämonischen Zwecken bestimmt seine Forschung in ihren monographischen Einzelheiten wie auch in ihrem abschließenden Endziele, „den Sieg der Wahrheit nirgends zu verstellen" (S. 289). Das bedeutet eine recht weitherzige Handhabung des allgemeinen Zweifels, und Overbecks meisterhafte Beherrschung des kirchengeschichtlichen Forschungsgebietes stellt eine stets anfragende und vorbehältliche Auffassung in eine solche Fülle des Gegenständlichen hinein, daß eine überzeugende Güte und Verständigkeit seinen letzten Schlüssen ihre Färbung verleiht. Es ist der mutvolle Relativismus der Selbstbescheidung, wie er nur wirklicher Wahrhaftigkeit entspringt, was aus diesen biographisch durchwachsenen, wissenschaftlichen Betrachtungen auf uns zu steuert. Ihm steht

Digitized by Google

entgegen, in der Organisation einer theologisierten Uebermacht, die *Bildung mit schlechtem Gewissen* (S. 271). Aber nun wird der *Bildungsphilister*, in dem Overbeck mit grimmem Humor den Herold und Wächter unserer heutigen Pseudokultur begrüßt, mit Bedauern feststellen, daß eben Overbecks Wissenschaft und besonders diejenige seines Nachlasses leider nicht nur subjektiv, sondern eben auch in hohem Grade p o l e m i s c h durchwachsen sei. Damit hat es seine volle Richtigkeit. Im Nachlaß ist Overbeck zweimal persönlich geworden. Einmal als Freund Nietzsches, das andere Mal im Zusammenhang mit seiner beruflichen Eigenschaft als Doktor und Professor der Theologie. Die erste Polemik, der vom Unterzeichneten geführte literarische Streit mit dem Nietzsche-Archiv, ist nach elfjähriger Dauer bei dem Erscheinen des Briefwechsels Nietzsche-Overbeck im Jahre 1916 zum Abschluß gelangt. Er hatte uns Geduld auferlegt für die Herausgabe der Kampfschrift gegen die moderne Theologie. Dies sollte sich in Folge der gegenwärtigen welthistorischen Umwälzungen auf ganz eigentümliche, unvorhergesehene Art lohnen. Als Angriff auf geheiligte, obrigkeitlich vor jeder Bemängelung gehütete Zustände und Personen ist die in unserem Buche enthaltene Kritik, sofern sie sich gegen noch lebende Fachschriftsteller und besonders gegen Adolf von Harnack in Berlin richtet, ihres Amtes vermutlich enthoben, da anzunehmen ist, es werde eine Zeit und ein Volk, die soeben noch ganz andere Größen weggefegt haben, auch auf geistigem Gebiete mit einer Wirtschaft der Götzen und Auguren aufräumen. Der in scharfer Fehde durchgeführte Nachweis, daß die Wichtigkeit der ersten und ältesten Fakultät vor dem Forum der Kultur sich als *Nichtigkeit* (S. 291) entpuppe, wird durch die großen öffentlichen Vorgänge in Deutschland vor dem ärgerlichen Misverständnis bewahrt, als sei es Overbeck auch nur im geringsten um die eigene Person zu tun gewesen, da er gegen die bewährte akademische Anstandsregel, sich nur „unter Ausschluß alles Persönlichen" zur Sache zu äußern, auf seine alten Tage noch gröblich verstoßen habe.

Zur Skepsis Overbecks gehört mithin seine Schonung der R e l i g i o n, die er jedenfalls vor seinen Angriffen auf Theologie wiederholt in Sicherheit zu bringen sich bestrebt zeigt. Nur ein Skeptiker kann über Religion so klar sehen und so rückhaltlos nach-

Digitized by Google

denken wie Overbeck und dann noch solcher Zurückhaltung im Ja oder Nein bei völliger, nicht anzutastender Lauterkeit der Gesinnung fähig sein. Die *absolute Vorurteilslosigkeit,* als die ihm der Skeptizismus (S. 129) erscheint, kann der Religion ihr Gutes lassen, ohne für sie Partei zu ergreifen; denn der Skeptiker ist *ein unverbildeter Mensch und ganz gewiß kein Theologe* (S. 147). Aber dann wieder: „Meine theologischen Kenntnisse haben aus mir keinen Religionshasser werden lassen" (S. 288). Der Wert dieses Standpunktes liegt in zweierlei: einmal ist ja doch wirklich Religion von einer gewissen menschlichen Höhe aus betrachtet nicht angreifbar — d. h. man muß wirklich, steht man außerhalb, als Skeptiker über sie reden, wenn man noch als anständiger und rücksichtsvoller Mensch über sie zu reden gedenkt. Und sodann hat, indem er dem Laufe der Wahrheit nicht vorgreifen wollte, Overbeck mit der zukünftigen Wirkung von schöpferischen Versuchen gerechnet, d. h., wie er einmal andeutete, mit dem Erfolge von solchen Gesinnungsgenossen, die stärker gewesen seien als er. Es ist festzustellen, daß er einen Angriff auf Religion nur selber nicht unternahm, ihn, wo Andere ihn wagten, weder schalt noch desavouierte, ihn vielmehr mit Interesse verfolgte und ferne davon war, ein Gelingen, an dem er zweifelte, sollte es sich dennoch einstellen, zu verwünschen. Sein Skeptizismus stand somit einer ideologischen Religionsüberwindung keineswegs im Wege, dafür war er an der Freiheit des Bewußtseins viel zu nahe beteiligt. Solche Religionsüberwindung trat ihm auf das engste und zugleich im größten Formate nahe am Beispiel Nietzsches. Aber auch auf dem schmaleren Gebiete der Theologiekritik hat der unterzeichnete Herausgeber Overbecks Widerspruch herausgefordert, dem er dann in der zweiten Auflage der „Christlichkeit" den bekannt gewordenen Ausdruck lieh, daß er selbst einen räuberischen Gebrauch seiner Ansichten, von dem er sich freilich nicht hätte träumen lassen, gerne mit seinen guten Wünschen begleite. Eine derartige Freigebigkeit ebnet auch dem vorliegenden Hauptwerke die Bahn zur Wirkung. Leistet es Willenszielen, die nach Umwertung trachten, den Dienst der Klärung, so öffnet sich ihm der große Dank aller derer, die unter der Notwendigkeit stehen, eine religiöse Bindung der menschlichen Liebeskräfte irgendwie an die Kultur oder dann an die Metaphysik zu überführen. Overbecks Urteil über Nietz-

Digitized by Google

sches Denksystem ist vorbildlich: es vermöge, meint er, „die Welt unbeschädigt, d. h. für den Menschen unbegreiflich zu erhalten. Sie soll seinen Mut zum Problem aufrecht erhalten; in der hohen Fähigkeit dazu, die mir allerdings Nietzsches Philosophie zu haben scheint, liegt für mich ihre eigentliche Größe" (S. 281). Wissenschaft und in ihr nicht zuletzt die Beschäftigung mit Kirchengeschichte erklärt Overbeck als das zuverlässigste Friedensinstrument unter der aufgewühlten und auseinander gerissenen Gemeinschaft der irdischen Geister, und nichts schien ihm widernatürlicher auszudenken als ein erneutes Aufflammen des historisch übernommenen europäischen Konfessionalismus. Auch wer nicht gleich ihm ein sanftes Erlöschen des Christentums voraussieht, wird doch, von ihm gewarnt, das seine zur Verhütung beitragen, daß sich die Religion Europas an den allzu reichlichen Beispielen vergangener Polemik neu anfache. So mag denn nach dem Anbruch von Verhältnissen, die sich für Beruhigungsratschläge bedürftiger nicht ahnen ließen, sich dieses Buch jenen Untertitel verdienen, den er seiner „Christlichkeit" vor fünfundvierzig Jahren mitgab: eine Streit- und Friedensschrift.

Allerdings wäre es vermessen der Wirkung unseres Buches überhaupt zweckmäßige Ziele auszustecken, nur deshalb weil jene frühere systematische Schrift solche Zwecke wirklich verfolgte. Was für ein ungeheurer Wandel der Zeitläufte liegt zwischen jenem *Schriftchen* des Jahres 1873 und der vorliegenden Veröffentlichung! Der bekannte, angefochtene Vorschlag am Schluß der „Christlichkeit," es sei einem protestantischen Pfarrer mit der Ordinationsformel, die dem praktischen Bedürfnis seiner Gemeinde Rechnung trage, die Mentalreservation gründlichster und freiester theologischer Bildung anheimzustellen, fiel, abgesehen davon, daß er tatsächlich die stillschweigend sich herausbildende Praxis prophezeiend umschrieb, noch in die Zeit des kirchlichen Bekenntniszwanges. Inzwischen erlebte das deutsche Reich seinen Bismarck und die deutsche Theologie ihren Albrecht Ritschl. Die Wechselbeziehung, die zwischen beiden besteht, weist Overbeck überzeugend nach (S. 154 f., S. 176 f., 179 f.). Heute ist mit dem Sturz der Bismarckschen Schöpfung durch die angekündigte und vielleicht bevorstehende Trennung von Kirche und Staat die hergebrachte Form aller Kultusangelegenheiten und damit auch die ge-

Digitized by Google

gebene Unterlage der modernen Theologie in Frage gestellt. Aber nicht anders als er für den Nationalismus Besserung nur erwartet von einem Standorte her, von dem aus der Patriotismus sich der menschlichen Kultur bloß als Heimatliebe einfügt, muß die Genesung theologischer Betätigung in Kirche und Wissenschaft auf irgendwelche Weise in ideologische Bahnen zu liegen kommen, wenn es sich um eine Entwicklung handeln soll, die eine Verantwortung vor dem Gewissen Overbecks nicht zu scheuen hätte.

III.

Nichts wäre, wie schon angedeutet, leichtfertiger, als die nicht zu verkennende Anhänglichkeit Overbecks an den alten Rationalismus oberflächlich auszulegen. Bei der vereinfachenden Vorherrschaft des Verstandes im geschichtlichen Forschergeschäfte hat es ihn nicht gelitten. Die abstrakte Erledigung des Stoffs nach der fachlichen Methode genügte seiner Gründlichkeit nicht. „Wir haben am meisten Aussicht auf Erfolg, wenn wir uns vor jeder absonderlichen Einbildung auf unsere Kritik in Acht nehmen" (S. 249). Auch der typische Kritizismus, in seiner klassischen Gestalt, erschien ihm, den Kants Religionsphilosophie nicht befriedigte, gerade für die Beurteilung der religiösen Phänomene zu kurzatmig, zu befangen, zu unkritisch um ihres nachweisbaren Rückfalls in den Dogmatismus willen. Man kann sagen, gerade aus dem ernstlichen Willen, der Religion als Kritiker auf den Leib zu rücken, habe Overbeck philosophisch so viel Vorsicht walten lassen. Weder Skeptizismus noch Ideologie bezeichnen die philosophierende Betätigung an und für sich, als vielmehr die dazu erforderliche Gesinnungsdisposition, die, ehe ein System zu Stande kommt, untermalt und „grundiert". Overbeck macht die interessante Bemerkung, daß das Urchristentum, dadurch, daß es körperlos geistleiblich zwischen dem Judentum und der altkatholischen Kirche stehe, etwas menschlich typisches tue: es könne der Einzelne wie die Gesamtheit jederzeit die Lage erleben, wo *wir uns gleichsam in die Luft hinaus stellen.* (S. 77). Da hat der strenge Skeptiker, der Overbeck war, doch mit ideologischen Zuständen und Vorgängen gerechnet — wie hätte er das aber fertig gebracht ohne daß sein Skeptizismus eben in ihm selbst seine ideologische

Digitized by Google

Gegendosis besessen hätte? Und so war denn das wesentliche an ihm nicht von intellektueller, sondern von elementarer Art. Wenn er in sich einen Uebergang darstellt, so war er es nicht als Grenzlinie, nicht als Schnittfläche, er war es in aufprägender Weise — als Vorstoß, als D u r c h b r u c h. In seiner Kritik lassen die gezackten Eisränder des kahlen Denkens den Tiefblick frei in die darunter verborgenen Strecken aufgrünenden Frühjahrs. Sein philosophisches Wesen, dessen er zur Durchführung profaner Kirchengeschichtsschreibung zu bedürfen sich immer wieder anschickte, spielte sich an der Subjektivität ab — im Rahmen der eigenen Charakterergründung. Und dabei hat er sich denn selber unwillkürlich *in die Luft gestellt*, indem er, wie den Primitiven die Entdeckung von der Tatsache des Todes an die Religion kettet, von sich selber am einsichtigsten redet im Zusammenhang mit Todesbetrachtungen. Unter Verzichterklärung auf Wissen verlegt er sein Zentrum vor sich her in ein Reich der Ahnung.

Overbeck erscheint uns darum in seiner Nachwirkung um sich selber erhöht, die Schranken sprengend, mit denen er sich bei Lebzeiten beschied, eine überleitende Erscheinung auf der Schwelle eines ideologischen Zeitalters, ein inkonsequenter Skeptiker, ein froher, liebender Zweifler — der Zukunft zugewandt! Eine mit Recht so zu nennende moderne menschliche Kultur ist mit der Deisidämonie in jeder Form fertig geworden. Das Faustische ist nicht zugleich auch das Religiöse. Faust experimentiert im Laboratorium und prellt den Teufel, Gott aber läßt er einen guten Mann sein. Overbeck gibt alle Wege frei, sobald sie nicht in Rückfall und Selbsttäuschung münden. Man soll einsehen, „daß die religiösen Probleme auf ganz neue Grundlagen zu stellen sind, sogar auf Kosten dessen, was bisher Religion geheißen hat. Nur meine man nicht etwa dieses Ding ersetzen zu können und gar mit dem bloßen rhetorischen Taschspielerstück zum Ziele zu gelangen, daß man ein noch unbestimmtes neues Gemächte auftreten läßt und es wieder mit dem alten Namen Religion bekleidet." (S. 270). In solchen Aeußerungen tritt uns Overbeck geradezu jugendlich passioniert entgegen, er entflammt den Ehrgeiz der Kommenden auf divinatorische Weise. Der durchweg beseelte Charakter seiner Ausführungen offenbart uns ein zentrales und quellendes Ichgefühl, aus dem heraus geurteilt wird — und so drängend und ungestüm stößt oft

Digitized by Google

ein Gedanke den anderen, daß das meisterhafte Erwägen und die kunstvolle Destillation der Schlüsse von dem Allzuvielen der wiederholenden Betonung, von dem wogenden Ringkampf der ausdrückenden Stichwörter um die Beute des Gedankens unterbrochen und gestört erscheint. Der Leser wird um das Zutrauen ersucht, daß nur Erforderliches zum Abdruck gelangt und auch dem ersten Gefühl Widerstrebendes gerade an dem Orte untergebracht ist, wo es zur Knüpfung des fortlaufenden Zusammenhanges den besten Dienst leistete. Einem Buche, das aus den alphabetisch geordneten Zetteln eines prall gefüllten Troges ausgewählt und auf den dem Inhalt innewohnenden Sinn hin zusammengestellt werden mußte, mag das landesübliche Vorurteil über die regelrechte Konfektion eines wissenschaftlich zu wertenden Werkes scheelen Blicks entgegensehen.

Es müssen indessen die Unebenheiten, deren einfühlende Ueberwindung dem Leser zuzumuten war, in ihrer emotionalen Entstehung erfaßt werden. Es meinte einmal ein bedeutender Kollege Overbecks, im Unwillen über dessen streng skeptischen Standpunkt in der wissenschaftlichen Religionsbeurteilung, er sei ein dürrer Registrator und seine Wissenschaft der *Ausschlag* seiner Lektüre. Das Zufällige und Momentane der Eingebung ist aber andererseits auch stets das Merkmal echter Schöpfergabe gewesen, und der spontane Unzusammenhang, mit dem sich Overbeck manchmal zwischen empfangenen Eindrücken vorwärtstastet, tritt in den Hintergrund vor der einheitlichen, unbeirrbaren Fragestellung, die er allen fremden Ansichten entgegenbringt. Dabei begibt es sich denn, daß Overbeck aus solchen Anregungen, die ihn zum Widerspruch reizten, etwas wie einen Gewissensbiß empfand und darauf hin seine Ansicht über die betreffende Frage verschärfte, seine bisherige mildere Empfindung radikalisierte. Zwei Beispiele mögen das verdeutlichen. In der Vorrede eines Widmungsexemplares stieß er auf den Satz: „Die Person Jesu verpflichtet sich mit steigender Gewalt die Einsichtigen und Gutgesinnten auch der neuen Zeit.“ Flugs versicherte er den „hochgeehrten Herrn Kollegen“ in seinem Dankbillet der „Fügsamkeit“ vor dem „Spruche Ihres ersten Vorwortes, der mich aus der Reihe der Einsichtigen und Guten der neuen Zeit streicht.“ Wen vor einer derartigen „Pietätlosigkeit“ schaudert, der entnehme dem Jesus-

Digitized by Google

Beitrag unseres Buches (S. 39 ff.), wie ernsthaft die Gedanken waren, die Overbeck zum urchristlichen Hauptproblem hegte. Und dieser Ernst wird nur bestätigt durch die spöttische Ablehnung, sich durch eine modern-theologische Plattheit auf die Jesusperson verpflichten zu lassen. Nicht zuletzt deshalb, weil die anmaßlichen Geschmacklosigkeiten der Herren D. und P. P. O. ernstere, wirklich gewissenhafte Naturen veranlassen, sich aus der Liste der Zünftigen streichen zu lassen, hat Overbeck die modernen Theologen *die Totengräber der Religion* (S. 20) genannt. — Anderswo hat er sich durch eine Bemerkung Taines zu Renans Antichrist bewegen lassen, fünf Wochen vor seinem Tode, der wissenschaftlichen Beschäftgung mit dem Urchristentum als einer undankbaren und gewissermaßen überflüssigen Liebesmühe abzuschwören — mit der Randnotiz vom 25. Mai 1905: „Wonach die ersten Christen gar kein menschlicher Geschichtsschreibung würdiges Objekt, wenigstens nur ein untergeordnetes dafür wären. Und wer möchte dieses bei der Kenntnis von Menschengeschichte, zu der wir zur Zeit gelangt sind, noch ernstlich bezweifeln? In der Tat, schade um den Geist, der in Renans Werk an die Origines du Christianisme verschwendet worden ist." Also unter dem Stachel einer wegwerfenden Bemerkung, die er bei dem hochgeschätzten skeptischen Gesinnungsgenossen Taine vorfand, weicht sogar das Interesse an der christlichen Urgeschichte, dem er in unserem Buche ein so bedeutendes Denkmal setzt, auf einen Augenblick. Wie verträgt sich nun diese labile Neigung zur Inkonsequenz mit der starren, unbeweglichen Maske, mit der mißvergnügte Fachgenossen immer noch Overbecks wissenschaftliche Physiognomie zu entstellen trachten, als hätten je Neid und niedere Ehrsucht in ihr zu nisten vermocht? Die Wahrheit liegt vielmehr darin, daß Overbecks Wahrheitsliebe ihn noch auf dem Sterbebette in der Form einer nicht zu stillenden Lebensunruhe aufsuchte, — eine erhabene Versuchung: bereit zu sein, die Lebensarbeit preiszugeben, wenn sie sich vor höherem Spruche verwerflich erwiese! Dies war ausführlicher bekannt zu geben, um dem mancherorts unausgeglichenen Vortrag unseres Buches die zutreffenden Motive unterzulegen: allerdings verhielt sich Overbeck als Schriftsteller reaktiv zu seiner Lektüre, aber daran war die Lektüre schuld, die seinen Geschmack, seinen Wahrheitssinn, sein intellektuales Gewissen auf Schritt und Tritt heraus-

Digitized by Google

forderte. Die Randnoten zu den von ihm gelesenen Büchern bekunden seine Standhaftigkeit vor sich selbst. Er ist sich bis zuletzt treu geblieben.

Der Mensch ist in dem Grade ein lebendes Wesen, als er ein elementares Wesen ist. Die Notwendigkeit in ihm wirkt sich, wo sie zur schicksalsmäßigen Erfüllung gelangt, aus als persönliche *Freiheit.* In der Anbruchsstunde des sich erhellenden griechischen Denkens sind drei Begriffe so stark gewesen, um sich herum Herde anzusetzen: *Leib, Geist* und *Seele.* Es sind die drei Sphären, in denen der Mensch Freiheit zu verwirklichen vermag. Während indessen die politische und die Geistesfreiheit sich als Unabhängigkeit darstellen, entfaltet sich die Freiheit der Seele als Abhängigkeit. Auch durch das Dickicht der Overbeckschen Gedanken scheint ein derartiger Wegweiser uns auf die sonst schwer zu entdeckende Fährte zu setzen. Maßgebend ist zunächst dafür sein Wertbegriff, der kategorisch auf das Individuum abstellt, dabei aber dieses doch dann wieder alleinheitlich, um nicht zu sagen kosmisch verkettet: „Seinen Wert kann kein Einzelner sich selbst garantieren, aber ebensowenig und fast noch weniger die Macht, die ihm zukommen mag. Sein Wert ist nun einmal transzendent, und in diesen Wolken lasse ihn denn auch ein jeder verschwinden und unfaßbar sein." (S. 255.) Wenn nun eine konsequente Befolgung dieses Rates in die Linie zu liegen kommt, an deren Ende sich die Entselbstung des Mystikers auftut, so deutet nach derselben Richtung seine entschlossene Dezentralisierung der Gottesvorstellung: nur allein die Theologen rückten Gott in die Mitte der Welt:" Sonst haben gerader Menschenverstand und höchste Weltweisheit stets entgegengesetzt gedacht. Diese haben in dem Rat an die Menschen übereingestimmt, mit Gott zu machen was sie wollen, auch an ihn zu glauben, nur ihn in der Welt, die er nichts angeht, aus dem Spiele zu lassen" (S. 267). Einen Schritt weiter — und die Schranke der individuellen Verhältnisse und Bedingungen fällt: der aus dem persönlichen Dasein hervorbrechende Widerstand gegen die Welt erhält seinen Abschied. Im Lichte dieses (mystischen) Gedankens enträtselt sich uns sein Wort: „Für das Individuum ist die Welt nicht geschaffen, unter allen Umständen ist es nicht die Welt, die sich um das Individuum zu kümmern hat. Das Individuum soll sich in die Welt finden. Kommt es hier zu einem

Digitized by Google

Konflikt, so hat das Individuum die Kosten zu tragen. Das sind Wahrheiten, die der moderne Individualismus ganz zu vergessen Gefahr läuft." (S. 287). Blickt man von daher auf Overbeck und beurteilt sein scharfes kritisches Verhalten im Hinblick auf die damit verbundene Empfindungsfülle, so staunt man, wie weit innerhalb gelehrt abstrahierender Arbeitsleistung das Walten der Seele gediehen ist. Und bei näherem Zusehen läßt auch die Verwunderung darüber nach, denn die Erklärung dazu findet sich bald vor in Overbecks eigener Natur. Bei der *Macht* hat er sich überhaupt nicht aufgehalten, geschweige denn als Denker sie umworben, wie seine Freunde Treitschke und Nietzsche. Darum bringt er auch mit so völliger Unbefangenheit ein so erstaunliches Wort hervor wie das vom Staat als dem eigentlichen Menschenverderber, der überhaupt zwar das Individuum von allen Seiten her, aber stets nur an der Oberfläche in Anspruch nehme; er kann bekennen, daß er immer noch für Religion eher hätte Feuer fangen können als für Politik, was doch gerade bei ihm wahrlich nicht hoch geschworen ist. Aber leidenschaftlichen Anteil nahm Overbeck an der Freiheit des Geistes. Da war er der hochgemute, helläugige Sohn seiner Zeit und zwar ausgesprochen nach der jugendlichen Seite dieses Erbverhältnisses hin: „Noch jetzt ist es nicht die altkluge Weisheit des Jahrhunderts, für die ich glühe, sondern für seinen Freiheitsdrang und alles was es in diesem für die Menschheit geleistet hat" (S. 293 f.). Aber diese Begeisterung entwickelte sich in doppelspuriger Anlage: dem *Denker* in ihm gesellte sich immer auch der *Beschauer* bei. Dieser Zwiespalt der Anschauungsweise erfährt bei Overbeck einen streng modernen Schlichtungsversuch: Modernität nach Overbecks Anleitung als qualitas occultissima des Individuums verstanden, die „zu großen Dingen berufen" sei (S. 246).

Die erwähnte biographische Einkleidung seiner Erkenntnisse tut das ihre. Overbeck hat sich und seine Leistung wohl sehr ernst, aber keineswegs tragisch [1]) genommen. Wie könnte er sich sonst, ohne übertriebenen Scherz, einen *anonymen Glückspinsel* (S. 136) heißen? Es gehört ja gerade zum anspruchslosen Zuschnitt seines gelehrten Tagewerks eben diese bescheidene Meinung von sich

[1]) Die gar nicht verlangte Sentimentalität, mit der der eine oder andere seiner Nekrologisten ob seinem Schicksal Krokodilstränen vergoß, beweist das öffentliche Unverständnis für eine Natur wie die seine.

Digitized by Google

selbst, daß auf ihn als Einzelmenschen kaum viel ankomme. Aber an den unbewußten Lagerungen seiner ganzen Doppelstellung zum Lebensproblem — halb diskursiv und halb intuitiv — sprießt die geschlossene Knospe einheitlicher tragischer Erkenntnis empor. Die ausgezeichneten Ansätze zum Verständnis bedeutender historischer Menschen, wie wir sie in unserem Buche vereinigt finden, befolgen alle dasselbe Verfahren: sie trachten danach, die Bruchspalte aufzuzeigen, in der beim produktiven und öffentlichen Charakter die seelische Hälfte von der verstandesmäßigen auseinanderklafft. „Wem es mit dem Rückzug auf das *Wesen* ernst ist, der verschwinde damit aus der übrigen Welt und nehme nicht die Miene an, als hätte er wunder wie viel darüber zu sagen. Die modernen *Innerlichen* unter den Verteidigern des Christentums, welche dessen Innerlichkeit herausstrecken, sind seine besten Verräter." (S. 71). Die Zwietracht, mit der eine innerlich starke und lebensvolle Persönlichkeit im Kampfe mit sich selber liegt, ist das Prinzipielle, ja das schlechthin Elementare an ihr. Ein Charakter empfängt sein Profil, an dem man ihn auf den ersten Blick erkennt, von dem Verlaufe seiner autoschismatischen Linie — d. h. von der konsequenten Art her, mit der er sich sein Leben, statt es sich zu erleichtern, erschwert hat. In diesem Zusammenhange ist äußerst lehrreich Overbecks ahnungsvolle Bemerkung über den Pessimismus seines Lieblings Pascal: dessen Individualität charakterisiere *der starke Dualismus des Kopfes und des Herzens* (S. 280). Ueberhaupt überrascht die Sicherheit der Intuition, mit der unser Skeptiker die Gespaltenheit des Individuums als das Wesentliche bei ihm aufweist: „Wer sich in der Welt wirklich und streng auf sich selbst stellt, muß auch den Mut finden, sich auf nichts zu stellen. Noch hat Niemand etwas gegen sich bewiesen, der nicht ist, was er nicht sein kann" (S. 286). Dies sind aber bei ihm nicht Seufzer der Resignation, sondern Töne der Zuversicht, unter deren Ermunterung er auf das Absolute hinzielt. Anspruch auf das Absolute erhebt, auch nach Overbeck, das Christentum und auf diesen Anspruch verzichtet derjenige nicht, der ihn in der vom Christentum geprägten Form ablehnt. Overbecks Absolutes enthebt diesem Ausdrucke seinen tiefen Sinn: es ist wirklich ein *Gelöstes* im feierlichen Betrachte

Digitized by Google

alter Heidenmystik. Dessen Weg zum Absoluten hieß Ent-*Ich*-ung und Selbstopfer.

Den Schluß seiner mannigfachen Weisheit bildete — wir erwähnten es schon — die Versenkung seines Ichgefühls in die gefaßteste Todeserwartung. „Auf jeden Fall ziehe ich Montaignes und Spinozas Art, den Tod zu betrachten, der christlichen sehr vor. Sie affektiert viel weniger als diese uns über den Tod trösten zu wollen, hat überdies mit dem Trost, den sie dennoch gewähren mag, nicht den desperaten Charakter des christlichen." (S. 297.) Es fragt sich, ob seit der Antike oder doch seit den Humanisten der italienischen Renaissance schon jemals diesseits der Alpen — auch im Blick auf die genannten Denker, — mit einer so schlichten und gelassenen Unbefangenheit bei so hochstehender geistiger Einsicht der Vernichtung des eigenen Wesens entgegengesehen worden ist. Overbecks profane Erforschung des Christentums trug da ihre Frucht, hält man die beißende Bemerkung Nietzsches dagegen, das Christentum sei die *Notzüchtigung auf dem Todbette.* Es hat sich also wohl ein erstes Mal im christlichen Europa zugetragen, daß in aller Stille der *einzige Trost im Leben und im Sterben* verschmäht wurde von einem Gehirn, das die zweitausendjährige milliardenhafte Nutzanwendung dieses Trostes in der Menschenwelt mit einem unvergleichlichen Reichtum einschlägiger Geschichtserkenntnis umspannte! Eine lebenslängliche Beschäftigung mit Theologie, die ihrem gesunden Menschenverstande nach dem alten Rationalismus aus dem Gesichte geschnitten war, fand ihren eigenartigen metaphysischen Ausklang. Es sei dem unterzeichneten Herausgeber gestattet, darauf noch einzutreten unter Verwendung von Gedanken, die in ihm unabhängig von Overbeck entstanden sind.[1]) Anzuknüpfen ist dabei an dessen erstaunlich untheologische Worte: „Soll der Idealismus einmal aufhören, der Pestherd zu sein, von welchem aus sich alle Unehrlichkeit und Konfusion verbreitet, so ist er mit Rücksicht auf das Leben vor allem in seine Schranken zu weisen und ihm demnach nicht zu gestatten, daß er sich über eine so reale Größe wegsetze, wie es im Leben der Tod

[1]) Neuerdings namentlich im Anschluß an die streng dualistisch durchgeführten *Geist-Seele*-Studien von Ludwig Klages, Prinzipien der Charakterologie (Leipzig 1910), Geist und Seele, Psychologische Grundbegriffe (Langensalza 1917).

Digitized by Google

ist." (S. 261.) „Die Idealisierung der Dinge ist die subtilste Methode, die lebenssatte Menschen erfunden haben, um den Dingen das Leben auszublasen, das Leben auszusaugen, sie vom Leben zu entleeren" (S. 241). Die thematische Bedeutung solcher Ausführungen läßt sich nicht verkennen. Overbeck zieht mit fliegenden Fahnen in das Lager Nietzsches über, der dem *Geist* den Krieg erklärt hat. Mehr als ein Echo aus der großen Fundgrube jener Erstlingsschrift, deren Entstehen der Hausgenosse Wand an Wand erlebt hatte, klingt uns entgegen — mancherorts webt als Voraussetzung jenes aufgedeckte Neugebiet von der „rauschvollen Wirklichkeit, die des Einzelnen nicht achtet, sondern sogar das Individuum zu vernichten und durch eine mystische Einheitsempfindung zu erlösen sucht" (Geburt der Tragödie Abs. 2). Es ist geradezu reizvoll zu verfolgen, wie Overbeck uneingestanden und wahrscheinlich auch völlig unbewußt unter dem Banne der dionysischen Prämisse steht und darauf nun unwillkürlich repliziert, indem er mit solcher Klarheit und so viel Scharfsinn die Freiheit des Individuums vertritt. Bald geht er mit Nietzsche einig, bald tritt er ihm entgegen — beides in folgerichtiger Konsequenz seiner freundschaftlichen Verbundenheit mit ihm, die, möchte man sagen, damit die Offenheit und Treue vom Umgang im Leben auf die Diskussion mit dem Denker fortsetzt. Overbeck stellt sich auf die Seite der biologischen Werte, er ersetzt die von Religion und Moral behauptete Absolutheit der Wahrheit durch deren Relativität. Wenn man die Sache des Lebens vertritt, muß man jedem logisierten Lebensverfahren mit Mißtrauen gegenüberstehen. Desgleichen äußert sich Overbeck zur Moral: „Der Grundfehler der vulgären Zwangsmoral ist, daß sie ihr Absehen vornehmlich auf stilisierende Bändigung der bedenklichsten und gleichgiltigsten Exemplare richtet, statt auf die stilisierende Entfesselung der wirklich wertvollen" (S. 282). Forderungen im Namen der Wirklichkeit reihen sich an, und da nun rückt Overbeck von Nietzsche ab, indem er sokratisch auftritt: „Man mag sich ja bei dem Versuche die Welt zu begreifen, zu ihr hinausstellen, — das ist notwendiger- und erwiesenermaßen möglich; noch ist nicht erwiesen, daß man damit auch nur ebensogut zu einem Ziele gelangt, wie wenn man *mit dem Verstande innerhalb ihrer Grenzen bleibt.* Darin mag der mächtigste Antrieb, diese Grenzen zu erweitern liegen, doch nicht minder die Warnung, diese

Digitized by Google

Grenzen zu verkennen" (S. 241). Ferner gräbt er, wenn nicht der Mystik, so doch der Religion das Wasser ab mit der Behauptung: „Wir können die Dinge lieben und deshalb uns darüber hinwegsetzen, daß wir sie nicht verteidigen können. Aber allerdings Liebe ist da nötig, und gibt es unter Menschen keine Weltliebe mehr, dann ist es freilich mit der Welt unter ihnen vorbei. Pfaffen werden vielleicht statt Liebe hier Religion zu setzen vorziehen. Wogegen ich sage, es ist einfach nicht wahr, daß unter Menschen die Liebe zu den Dingen aus der Religion stammt. Sie hat ganz andere und vielfachere Grundlagen" (S. 29). Es sind das einige Leitgedanken, beliebig herausgegriffen aus dem Umtext historischer Betrachtungen, in die sie eingelagert sind, noch bar jeder systematischen Verknüpfung untereinander.

IV.

Man mag unschwer darauf verfallen, dem Buche Widersprüche nachzusagen. Die wichtigen darunter fallen nicht unter gelegentliche Unebenheiten und Klitterungen formaler Natur, wie sie mit dem posthumen Zustande des hinterlassenen Manuskriptes zusammhängen mögen. Es sind systematische Widersprüche, also solche, die einer zwiespältigen Beschaffenheit der wissenschaftlich behandelten Probleme eigen sind. Nur flüchtigstes Uebersehen könnte für mangelndes ZuEndeDenken halten, was vielmehr auffallend für Overbecks unbeirrbaren Scharfblick zeugt: er findet die Antinomieen heraus! Der erste Abschnitt des Buches legt „die in unserer modernen Welt vollkommen gewordene Zweideutigkeit des Begriffs Geschichte" dar, worauf Geschichte als diejenige Wissenschaft anerkannt wird, „die *trotz Kant* noch den Begriff der Zeit ernst nimmt" (S. 1). Daran schließt sich eine höchst bemerkenswerte Erörterung über die Dauer als wahrgenommene oder qualifizierte Zeit: „Als Subjekte handhaben wir die Zeit wie eine uns gefügige Anschauungsform. Die Beziehungen der Dinge zur Anschauungsform der Zeit (und der des Raumes) beschlagen diejenige Seite an den Dingen, von welcher her diese Dinge unser Eigentum, ja unsere Schöpfung sind" (S. 2). Ein ähnliches Mißtrauen gegen die dogmatischen Positionen der Philosophie verrät ein Ausspruch wie der folgende: „Kein Rittertum ist unter Menschen gefährlicher als das der Wahrhaftigkeit. Jeder, der

Digitized by Google

diesen Panzer auf sich nimmt, hat sich davor zu hüten, nicht als Karrikatur zu erscheinen" (S. 126). Was wunders, daß Overbeck, gerade als Realist, mit der Möglichkeit rechnet, es möchte aus der Beschäftigung mit Wissenschaft auf den Forscher ein biologischer Ertrag entfallen, so etwas wie eine gehobene Lebensqualität. Worin besteht der Lohn der Wissenschaft, wenn an einen solchen je zu denken ist? — so frägt sich Overbeck beinahe positivistisch und findet als Antwort darauf (S. 135): „An den Schiffbrüchen aller idealistischen Systeme der Welterklärung hat der rationalistische Realismus ein Erbauungsmaterial, das für seine schwachen Stunden mehr als hinreicht." Von einer konsequenten realistischen Durchdringung des Denkstoffes erwartet er das Glück, das sich Nietzsche versagt habe — nicht im Sinne einer eudämonistischen Befriedigung, wohl aber einer ausgleichenden, verebnenden Tragkraft, in halbierender Verteilung der Zentnerlast auf beide Schultern. Das verrät unter der denkerischen Bescheidenheit eine starke Betonung des Ich-Gefühls. Overbeck bezieht als Denker die ausgesprochen persönliche Note, die er besitzt, aus einem rezeptiven Verhalten zur Welt, und in diesem wird er in Spannung erhalten einerseits durch die spezifische Meisterschaft seiner Fachkenntnisse, anderseits durch die weitentfaltete Empfänglichkeit seines offenen Weltsinnes. Mit Stolz ist er sich seiner *Weltlichkeit* bewußt und beurteilt, *irdisch genug*, die menschlichen Güter darauf hin, ob sie für ein Erdenleben ausreichen. (S. 192.) Er verfügte — was bei Nietzsche nicht der Fall war, der von der Geburt der Tragödie her mit dem Enthusiasmus als einem Naturzustande fast auf romantische Art liebäugelte, über die entschlossene Besonnenheit des wahren Realisten, darin daß er in dem erreichten Kulturstande des Individuums den Verzicht auf ursprüngliche Wildheit sah und dabei dieser ehemaligen Fähigkeit zur Ekstase als der eigentlichen Kraftquelle der Kultur dennoch eingedenk blieb. Das war es auch, was ihn zum wirklichen Protestanten machte. Denn der Protestantismus erblickt „im losgelösten Individuum den Keim aller Kultur in Folge seiner größeren Nachbarschaft bei der Wildheit seiner Bekenner". (S. 120). Von daher möchte er sich den Zugang zu einer neuen Welt offen halten, die kommen müsse, wenn das Christentum an seiner ursprünglichen Weltunfähigkeit und an seinen ungesunden Voraussetzungen endgiltig zu Grunde gehe. Man darf an

Digitized by Google

dem besonderen Klange, der dem von ihm häufig gebrauchten Wörtchen *Welt* in Overbecks Munde eigentümlich ist, den *wilden* (elementaren, kosmischen) Unterton nicht überhören.

Es gilt einem allgemeinen Denkproblem beizukommen, das folgenden Anfragen entspräche: Ist in irgend welcher Verbindung an eine Metaphysik der Verstandestätigkeit zu denken? Ist Vernunftbesee=lung möglich? Kann irgendwie von einem Psycho=Rationalismus als einheitlichem Charakterkern die Rede sein? Alles das sind Fragen, um die sich zu bemühen selbstverständlich nur dann Wert hat, wenn ihre Beantwortung uns nicht mit eklektischen Verbackungen abspeist, sondern zu Gewißheiten führt, die kategorial verwurzelt sind. Dies kann dann der Fall sein, wenn man sich auf die Annahme einigt, es sei dem Geiste eine triebhafte Herkunft zuzubilligen. Auch Nietzsche hat den Verstand als menschliche Waffe aufgefaßt. Verteidigung ist aber bereits eine Angelegenheit der Instinkte. So würde es denn seine Bedenken haben, dem Geiste unter allen Umständen von den elementaren Urgründen des Lebens her den Riegel zu stoßen. Wenn er irgendwie dorther stammt, darf er auch, unter Umständen, dorthin heimkehren. Ob also der strenge, ausschließliche Gegensatz von *Seele* und *Geist* kategorial gerechtfertigt erscheint im Sinne eines unversöhnlichen Dualismus, ob nicht vielmehr der Geist zwar keine Filiale, aber der entartete Bruder der Seele sei, ohne die Verwandtschaftsrechte eines vom Leibe her gemeinsamen dunkelelterlichen Ursprungs deswegen völlig eingebüßt zu haben, das kann nicht beweisbar geleugnet werden, das muß offen bleiben. Overbeck gedenkt (S. 13) gewisser Urwahrheiten, zu deren „möglichster Niederhaltung die Theologen von Religionen angestellt seien", — meint ferner (S. 65): „Die Welt ist die Einheit von Himmel und Hölle. Das wissen wir aber auch ohne das Christentum und seit langem, denn wir wissen dies aus uns selbst." Es gehören hierher die ekstatischen Phänomene des Menschengeistes, die im Sinne eines *unzweckhaften Lebensvereines* der heutigen Welt so gut wie gänzlich abhanden gekommen sind, während die Antike ursprüngliche Gebilde dieser Art erlebte, von denen uns eine annähernde Vorstellung zu verschaffen eben noch möglich ist. Sie sind uns von der religionsgeschichtlichen

Digitized by Google

Forschung her zugänglich. Da hat denn Overbeck wieder eine Beobachtung zur Hand, die ebenso neu als brauchbar erscheint, wenn er sagt: „Man kann der Nietzscheschen Auffassung des Verhältnisses von Christentum und Asketik etwas vorwerfen, was er selbst vermutlich sehr perhorrescieren würde: Hyperprotestantismus. Der asketische Trieb ist in der Menschheit gleich tief begründet wie der entgegengesetzte. Ohne Rücksicht auf diese Tatsache ist unter Menschen keinerlei Kultur möglich. Asketischer und Lusttrieb müssen sich in gleicher Freiheit ausleben". Wir wollen uns gewiß nicht auf einen spielerischen Standpunkt versteifen, wonach pathologische Gebilde mindestens so bedeutsam sind wie normale. Wir geben auch zu, daß der Tanzrausch der thrakischen Korybanten gesunder Sinnlichkeit entsprang, indessen der urchristliche Pfingstenthuasiasmus ein hysterischer Freudenausbruch war, ein Ausbruch asketischen, unsinnlichen Ueberschwanges. Aber was wir bei alledem nicht ohne weiteres über uns brächten, wäre, im Prinzip, ein *antispiritualer Psychismus,* wenigstens nicht unter der Haut, in der wir übertünchten Europäer heute einstweilen stecken. Charakterologische Wertung hat ihren Sinn nur im Rahmen einer allgemeinen Kulturauffassung, ohne die sie in der Luft steht. Ohne geschichtliche Erwägungen geht es da nicht ab. Wir haben, sagt Nietzsche, unsern sechsten Sinn entdeckt, den geschichtlichen Sinn. Ist aber dann, so fragen wir, um unsere physiologischen Erhebungen zu ergänzen, das Spannungsverhältnis zwischen Seele und Geist innerhalb des Menschenleibes wirklich ein organisch konstantes, wie etwa die anatomische Körperstruktur durch die Jahrtausende hindurch sich annähernd gleich bleibt? Ist nicht vielmehr die psychonoetische Expansionsdichtigkeit innerhalb der Kulturstadien variabel und sind wir nicht im Stande, mit dieser Veränderung einigermaßen zu rechnen? Auch für diese Anfrage können wir an eine Beobachtung Overbecks anknüpfen: „Goethe ist ein so großer Dichter, weil er *richtig fühlt.* Ein Mensch, der richtig fühlt, ist aber auf alle Fälle so reich ausgestattet, physisch zunächst, und dann geistig, daß ihm überhaupt die Welt offen steht." (S. 142). Worin besteht der *Fund* einer derartigen Aussage im Munde Overbecks? „Richtig fühlen?" — bis jetzt wußte man eigentlich nur vom richtigen (oder auch „gerichteten") *Denken,* während zum Fühlen seiner unaufhaltsamen Triebnatur entsprechend die Souveränität seiner

Digitized by Google

Meisterlosigkeit gehörte. Overbeck spricht also einem schöpferischen, *zunächst physisch und dann geistig reich ausgestatteten* Menschen Gefühle als solche zu, die schon irgendwie Forderungen entsprechen, irgendwie Gehorsam oder Gefolgschaft leisten. Wie kam er dazu? Doch wohl als kluger und hellsichtiger Enkel des glorreichen achtzehnten Jahrhunderts. Denn erst diesem Zeitalter dankt die Menschheit die Fähigkeit zur Ahnung, daß ihre bereits erreichte und noch zu erreichende Kultur jenen Ausfall an unmittelbarem seelischem Rausch- und Entselbstungsdrang instinktiv zu vertreten und wiedereinzubringen versuche, den das Menschengeschlecht eben in dem Grade eingebüßt hat, als es sich *kultivierte.* Eine geschichtlich bedingte Verspannung der beiden Kräftepole Geist-Seele vermochte eine geradezu naturhafte Intensität zu erlangen in jenem zur Leidenschaft gedenkenden richtigen Fühlen, das in Goethe persönliche Totalität werden konnte. Weil nun Goethe die seitherigen anderthalb Jahrhunderte als ihr menschlicher Erstling durchleuchtet, teilen wir mit ihm jene in ihren beiden Hälften ebenbürtige Zweikeimanlage unserer neuzeitlichen Kultur, und alle menschlichen Anstrengungen, die sich in dem Dienst künftiger Kultur stellen, brauchen nicht zu den antiken Analogien weitläufige Erkundigungsreisen zu unternehmen, ehe sie nicht den in der eigenen Brust vorhandenen Tatbestand zum Stand- und Mittelpunkt ihrer Begriffsbildung und Gesetzgebung erkoren haben. Die Seele hat nicht ihre Hoheit verwirkt, so lange der Geist, in seinem Zwinger, Augenblicke der Selbstbesinnung hat, wo er sich für die Seele zur Wehr setzt. Bestreitet man aber ohne weiteres dem Geist die Fähigkeit zu einer derartigen Einkehr und Selbstbescheidung, so sei das Problem von der Lebensseite her in Angriff genommen und umgekehrt gesagt: — es ist so lange nicht um die Seele geschehen, als im (individuellen und kollektiven) Kulturverlaufe Symptome wahrzunehmen sind, die sich als *Gefühlsberichtigungen* deuten lassen.

V.

Wir wollen es ruhig darauf ankommen lassen, ob Overbecks Buch mit seinen Klauseln und Vorbehalten und dem ganzen Apparat seiner skeptischen Vorsicht um der nicht niederzuhaltenden T e n d e n z z u m R e a l i s m u s willen sich den Vor-

Digitized by Google

wurf zuzieht, es leiste einem ruchlosen Optimismus Vorschub. Normativen Rückblicken auf symptomatische Vergangenheitsvorbilder, sei es (mit Nietzsche) auf den griechischen Dionysismus, sei es (mit den Theologen) auf das spätjüdische Urchristentum bringt es Mißtrauen entgegen, weiß sich aber die eigene Fährte für einen Zugang zum Absoluten wohl zu wahren. Alle vermeintlichen Ueberschneidungen und Widersprüche bei Overbeck erklären sich aus einem Dualismus des von ihm eingenommenen Standpunktes — auf dessen offenbare Zweiheit richtig verteilt, stehen sie sich nicht länger im Wege, sondern ergänzen sich. Eignet sich der Leser diese Doppelheit der Akzentuierung mit Verständnis an, so weicht von ihm jede Versuchung, Overbeck der Unklarheit, der Halbheit, des Nicht zu Ende-Denkens zu zeihen. Realist ist Overbeck nach dem Prinzip des *Homo mensura*. Wir können verständig die Weltprobleme nur durchdenken in dem Maße, als wir auf dem Boden der Kultur stehen. Dagegen ahnt ihm auch von dem letzten Mitspracherechte der hinter der Kultur liegenden Urwahrheiten, unter welchen die Sicherheit des individuellen Todes am eindringlichsten zu ihm spricht. Aber jener Gefühlkomplex, den man etwa Overbecks persönlichen Glauben nennen könnte, ist durchaus auf den Ausgleich des zwischen Kultur und Urwahrheit aufklaffenden Hiatus eingestellt. „Kultur als Menschenbesitz, Besitz des Einzelnen und des Geschlechts, kann unmöglich den Tod als eine sich feindliche Macht betrachten. Er erzeugt sie eben so gut als er sie vernichtet“ (S. 247). Eine andere Stellung zu den hinterkulturlichen Elementarproblemen, als die Gelassenheit und Resignation, die der skeptische Gelehrte allein dafür übrig hat, gibt Overbeck dem dazu berufenen metaphysisischen Drange durchaus anheim, — als zuwartender, für möglich haltender Beschauer bleibt er den historischen Erscheinungen des rauschmäßigen, leibseelischen Enthusiasmus und des heidnisch mystischen Erglühens beinahe neugierig zugewendet. Typisch dafür ist, bei der Erörterung des Goethe zugeschriebenen Christentums, die Wachsamkeit, die er für Goethes Heidentum aufbringt. Das Phänomen Goethe in seiner individuellen Tatsächlichkeit schlichtet ihm den Gegensatz, der besteht zwischen der Kultur als erreichter oder noch möglicher Errungenschaft und den metaphysischen Zugängen, die sich lebendige Menschen, und keineswegs etwa nur Künstler, auch noch

Digitized by Google

heute zu jenen von den Theologen zugeschütteten Urwahrheiten offenzuhalten nicht müde werden. An Goethe ist ihm die Neigung zum Schauspielerischen, (zum *Hokuspokus*, wie er es S. 185 nennt) nicht entgangen. Aber an der mit Goethe fleischgewordenen „Synthese und Totalität Blendung des Blickes und Täuschung des naiven Betrachters" einzusehen[1]), dazu hätte sich sein resoluter Hang zur verständigen Welterklärung kaum verstanden. Seine tiefeindringende, gewissermaßen kosmische Hochschätzung Goethes als einer Art elementarer Weltoffenbarung für den modernen Menschen wehrt vor allem jeder Verzeichnung nach der obskurantistischen Seite hin, etwa als erfülle sich dessen Lebenswerk in einem *Goetheanismus* mit übersinnlicher Abzweckung. An Mißbräuchen dieser Art glaubte Overbeck Goethe selber nicht unschuldig, wie er denn aus gewissen Niederschlägen der Altersweisheit (so einzelnen Partien der Gespräche mit Eckermann im Unterschiede von denjenigen mit Müller) manchmal fast etwas wie Fraubasereien herauszuhören meinte. Goethes Verhalten zur Religion schien ihm vorbildlich nur in seiner entschlossenen Betonung ihres unerläßlich humanen Charakters — „Sonst möchte nicht viel anderes als Unbeständigkeit und Schwäche daran wahrzunehmen sein" (S. 148). Ein solches Urteil ist, frei von Ueberheblichkeit, nur die Folge des bei der Uferlosigkeit der Goetheforschung doppelt seltenen Umstandes, daß ein kirchlich uninteressierter Kenner der Kirchengeschichte solche nachträglichen Goetheplünderungen in freimütiger Ermahnung unter den Verdacht okkulter Tendenz stellt. Jedenfalls leistet Overbecks Aufklärung über unsere Stellung zur Vergangenheit und über den Wert oder Unwert der Geschichte uns wertvollste Vorarbeit. Diese fortlaufende Haupterörterung des Buches stellt (dank ihrem engeren Kontakt mit dem Gegenstande) die Christentums- und Geschichtskritik Nietzsches vieler-

[1]) Hinweis auf die hinreissende Stelle bei L. Klages (Zur Metaphysik der Persönlichkeitsunterschiede — Prinzipien der Charakterologie S. 83), wo vom „Kompromiß des Stils" und dem „niemals zu schlichtenden Zwist der Urpotenzen" die Rede ist. Der entgegengesetzte Versuch, Goethes Weltanschauung zur erkenntnistheoretischen Grundlage einer Philosophie der Freiheit zu machen, wie ihn seit 1886 Rudolf Steiner unablässig unternimmt, erscheint daneben flach und der radikalen Problemeinstellung entbehrend. Vermutlich hätte Overbeck lieber gegen Jenen Unrecht als mit Diesem Recht behalten!

Digitized by Google

orts in den Schatten. Bei Overbeck glänzt — anders als die blendenden Stichflammen Nietzschescher Diamanten—mit mattem Schimmer die eine Perle auf: „Was an uns ewig ist, ist in uns stets gewesen und uns nicht erst nachträglich in einem historischen Moment unseres Lebens zu Teil geworden." (S. 73.) Mit diesem herrlichen Satz wird Overbecks Geschichtsphilosophie metaphysikreif.

Es handelt sich für unsere Gegenwart im zwanzigsten nachchristlichen Jahrhundert, in dieser Zeit der pantökonomischen Herrschaft von Merkantilismus und Pöbel, um die Kardinalfrage, ob die S e e l e innerhalb der Menschheit am Leben bleibt, ob nicht bereits auf ihrem Grabe Geist und Stoff in grausem Gespenstertanz verstorbenes menschliches Leben vortäuschen. Es geht also heute um das Element des Menschenlebens, es geht um die Seele. Wie stellt sich da der Geist an, der Logos? Einmal ja — in Sokrates — hat Moral dem elementaren Lebensbrausen den giftigen Stich logischer Vernünftigkeit versetzt — das sagt uns Nietzsche. Aber wie steht es heute? Es ist das schöne an Overbecks Skeptizismus, daß er den idealistischen Einflüsterungen von einer *Sublimierung* des Lebens durch den Geist kein Gehör schenkt (und insofern zu den entschlossenen Gegnern alles *Intellektualismus* zählt) — und doch auch den Geist nicht verleumdet, als wäre es der *Wurmstich* des Lebens. Er widersteht der Versuchung, ohne der Verzweiflung anheimzufallen. Ja dann mag vielleicht der Geist für die Seele, der er nicht helfen kann, doch irgendwie sorgen, indem er seine Gefährlichkeit für sie einsieht und aus diesem Verständnis heraus selber die Seele vor ihm in Schutz nimmt? Wer weiß, ob nicht der Geist für die Seele in anderer Weise ihr Behälter zu sein vermag, denn nur als ihr Sarg? Und je mehr es der Geist über sich gewinnen könnte, die Seele zu behüten — nicht ihr *Vormund*, aber ihr starker, ergebener und getreuer Knecht —, desto weniger würde er an Wert hinter ihr zurückstehen. Die uns selber noch empirisch zugängliche dispositionelle und funktionelle Struktur des psychischen Erlebens bleibt in einem noch nicht aufkündbaren Absehen gebunden an die gesellschaftlichen Kulturformen, die schon einige Jahrhunderte vor Christus — namentlich von Athen her und seit Sokrates — das rhythmische Walten einer vorhistorischen Urpsyche durch einen moralischen und teleologischen Despotismus verdrängten. Seither

Digitized by Google

ist das Leben unnatürlich intellektualisiert, — d. h. in die Abhängigkeit des Verstandes geraten. Ist dadurch das Schicksal jenes ursprünglichen Lebens unter uns unwiderbringlich besiegelt? Wie und wo regt sich noch Seelenkraft im verchristlichten Kulturleben? Da kann man denn sagen: Seele im weitesten Sinne entspricht heute etwa *formbildender Begabung.*[1]) Die uns am wachen Menschen noch allein zugänglichen urpsychischen Spuren liegen im genialischen Schaffen verkapselt. Die bange Frage, ob das Element, ob die Seele lebe, sich erhole, genese, deckt sich mit der anderen, ob heute noch oder wieder starke, ursprüngliche B e g a b u n g e n möglich sind. In dieses Kulturkapitel gehört auch das zahlreiche Kontingent der *verpfuschten Theologen,* deren in Europa seit Jahrhunderten (von Rabelais bis zu Spitteler) Legion ist. Overbeck, einer der wichtigsten und vornehmsten unter ihnen, erscheint in diesem Buche als der Fürsprecher der Begabung. „Die Natur hat den spezifisch künstlerisch Begabten einen unvergleichlichen Vorbehalt in die Wiege gelegt, mit welchem sie sich bei ihrer ganzen Auffassung der Welt helfen können. Wie mit jeder Gabe, so läßt sich auch mit diesem Vorbehalt Mißbrauch treiben, der vielleicht als künstlerische Verschlagenheit zu bezeichnen ist" (S. 250.) Mit dieser Anspielung zielt Overbeck auf den ihm ja auch persönlich bekannt gewesenen Richard Wagner. Nicht *Wahn* ist die Philosophie, die über Intellektualismus und Individualismus hinaushebt, sondern Ahnung. Bis an die Grenze des Grauens steckt bei ihm heimliche Kühnheit der schweifenden Divination den Spielraum aus — so z. B. wenn er den *Selbstmord* unter die Probleme rechnet, über die sich zwischen Menschen kaum noch bei heiler Vernunft Verständigung erzielen lasse (S. 298). Stellen, in denen derartiges durchklingt, sind ja mehr nur *hors d'oeuvre* im Verhältnis zum kritischen Tagewerke selber. Und doch verleihen sie ihm die letzten Endes entscheidenden Akzente: eben ein unmittelbar erlebendes Verständnis für das echte, durchfinderische Treiben der Menschheit. Ein leuchtender, versöhnender Ausblick nach der Strenge des ausgeübten Gerichtes! Overbeck weiß — die Pflicht,

[1]) L. Klages, Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft (1913) S. 91: „Das Wesen der Begabung, soweit sie Gestaltungskraft ist, besteht in der Fähigkeit, irgend ein Tun bis an den Rand mit Ausdruck zu füllen".

Digitized by Google

die er tut, ist ein undankbares, wenig angenehmes Geschäft — es muß sein aus Gründen der Ordnung, der denkerischen und auch moralischen Sauberkeit. Er, der an jedem *Tröpfchen Schwärmerei* (S. 182) seine Freude hat, wenn er es irgendwo an der Wimper der Echtheit aufglänzen sieht, entlarvt das schale, fadenscheinige Wesen der „tollgewordenen Philisterei", genannt: *Moderne Theologie.* Zu ihrer Beseitigung hat er selber die Hand nicht erhoben, er wartet ab, was Andere mit seinem Nachweis anzufangen wissen. Allzusehr war es von Schicksals wegen seine Bestimmung gewesen, der Pathologe aller reformatorischen Bestrebungen zu sein. Vor allem, was Tat heißt oder erfordert, verzehrte ihn, in zwiespältigem Triebe, sowohl Bewunderung als Scheu. So liegt unser Buch, teils Material, teils Plan, vor, um auf seine ihm beschiedene Weise zu wirken — halb Steinbruch, halb Fundament.

Die Selbstentfaltung der humanitären Kultur, der wir mit dem Eintritt in den Frieden beizuwohnen erwarten, und ihr Bewußtsein von sich, daß sie der irdischen Weisheit letzter Schluß sei, dem sich die bisherigen Beziehungen zum Außermenschlichen einzuverleiben hätten, wird das Geschick des Christentums nach dem Maßstab und Aufwand vernünftiger Willensziele beeinflussen, also eine ideologische sein. Aber es steht auch noch eine metaphysische Religionsüberwindung offen und bevor, die keiner Rücksicht auf Praxis und Ueberzeugung zugänglich im Glutausbruch abgründlicher Schauung alle intelligible, denkvermittelte Vernützlichung und *Vernünftigung* im ahnenden Vermögen verschlingt. Der Mystik hält Franz Overbeck den Rücken zugekehrt, die idealistische Philosophie hat er als *Pestherd* bezeichnet — seine eigenen abschließenden Worte (auf S. 300) sind zu schlicht und enthaltsam, um zu offenbaren. Mit dem verschwiegenen Stolz des Pflichtmenschen, den die *Hineingehenden* keines Dankes würdigen — so steht dieser hochgelehrte Skeptiker an der Schwelle metaphysischer Möglichkeiten Wache, und weit und breit ist Keiner zu erblicken, der ihm den Rang des tapferen und treuen Torhüters streitig machte.

Arlesheim am 16. November 1918 (Overbecks 81. Geburtstage).

Carl Albrecht Bernoulli.

Digitized by Google

ERSTES KAPITEL.

GESCHICHTE, THEOLOGIE UND URGESCHICHTE.

1. Dauer, Gegenwart, Sinn, Zerfall.

Für jede denkende Betrachtung der Geschichte, die, wie jede denkende Betrachtung eines Dinges, an dieses Ding als Objekt und an das Subjekt, das es betrachtet, gebunden ist, bedeutet die in unserer modernen Welt vollkommen gewordene Zweideutigkeit des Begriffs *Geschichte* eine fatale Unbequemlichkeit. Gerade weil für denkende Betrachtung Objekt und Subjekt zusammenfließen, kann sie sich ohne deren Auseinanderhaltung nicht äußern, und eben das erschwert im Falle von Geschichte schon die Sprache selbst. Wovon er redet, vom (objektiven) Vorgang oder von der (subjektiven) Darstellung, darüber fühlt, wer von Geschichte zu reden hat, in lästigster Unablässigkeit den Drang, sich und seinen Hörer zu verständigen. Im Altertum war das noch anders: ἱστορία hat seinen ursprünglichen Sinn einer Kunde und Darstellung vom Geschehenen noch nicht so gründlich undeutlich werden lassen.

Die Geschichtsschreibung bezweifelt gemeinhin nicht, daß ihr von der Zeit als ihrem Bereiche wenigstens Vergangenheit und Gegenwart angehören. Allein sie maßt sich damit jedenfalls noch zu viel an. In Wahrheit ist sie in der Zeit nur in einer bestimmt abgesteckten Provinz der Vergangenheit zu Hause und hat in und mit der Gegenwart nichts und in sogenannten Urzeiten nur unter gewissen Vorbehalten etwas zu tun. Zeit kann man nicht als Eigenschaft der Dinge, als Voraussetzung der Befassung mit ihnen bezeichnen. Denn eine solche Eigenschaft ist die Zeit nicht. Wohl aber kann man den Dingen Dauer zusprechen, noch bevor die Geschichte sich veranlaßt sehen kann, sie in ihren Bereich zu ziehen. Geschichte ist die Wissenschaft, die, trotz Kant, noch den Begriff der Zeit ernst nimmt und Dauer die primitivste Eigenschaft der Dinge, welche sie für die Geschichte interessant macht. Dauer müssen sie vor allem haben, ehe sich die Geschichte mit ihnen befassen kann.

Digitized by Google

Dauer ist wahrgenommene Zeit.[1]) Die an sich paradoxe und einen inneren Widerspruch in sich schließende Definition gestattet doch zu erklären, warum Dauer eine Eigenschaft der Dinge ist, was die Zeit nie sein kann. Die Zeit ist eine leere Form, unter der der menschliche Verstand die Dinge anschaut, kommt aber den Dingen an sich gar nicht zu. Dauer ist aber eben nicht einfach Zeit und weiter nichts, sondern es ist so zu sagen *qualifizierte Zeit*, — Zeit, zu welcher Wahrnehmung hinzugetreten ist, was schon die Existenz eines wahrnehmenden Subjekts außer der Zeit voraussetzt. Ist aber dessen Existenz im Begriff der Dauer schon gesetzt, so begreift sich wie Dauer eine Eigenschaft der Dinge sein kann. Denn sie ist auf jeden Fall den Dingen nur zugesprochene Zeit und das hierfür unentbehrliche Subjekt ist eben auch im Subjekt, das am Ding Zeit wahrgenommen hat, da. Gegen diese Ausführung erhebt sich der Einwand, wie denn Zeit, wenn sie an keinem Ding an sich haftet, überhaupt wahrgenommen werden kann, oder die Frage, auf welchem Wege man dazu kommt, den Dingen jene qualifizierte Zeit, die *Dauer* heißt, zuzusprechen. Als Subjekte handhaben wir die Zeit wie eine uns gefügige Anschauungsform. Die Beziehungen der Dinge zur Anschauungsform der Zeit (und der des Raumes) beschlagen oder betreffen diejenige Seite an den Dingen, von welchen her diese Dinge unser Eigentum, ja unsere Schöpfung sind. Doch wie es auch mit der Entstehung der Dauer als einer Eigenschaft der Dinge an ihnen stehen mag, augenscheinlich ist diese Eigenschaft selbst an ihnen. Unter den Eigenschaften der Dinge begreift man den Komplex ihrer Wirkungen, durch welchen sie Objekte wissenschaftlicher Betrachtung werden. Zu diesen Eigenschaften gehört aber die Dauer, insofern erst mit ihr — damit daß ihnen Dauer zugesprochen ist — die Dinge Objekte der Geschichte werden, in die Welt der Geschichte eintreten.

Es ist, als ob wir durch die Natur der Dinge, als deren Betrachter, von den Interessen des Tages weg auf Vergangenheit und Zukunft gewiesen würden, wenigstens wir, die wir mit unserm Wissen von ihnen nicht in den Dingen unmittelbar tätig sind. Die

[1]) [Overbeck kann diese Erörterungen nicht unter dem Einfluß der Bergson'schen Theorie geschrieben haben, die erst lange nach dieser Aufzeichnung an die Oeffentlichkeit getreten ist.]

Digitized by Google

wirklichen Vorgänge jeder Zeit pflegen zu ihrer Zeit am schlechtesten und nur Wenigen wirklich bekannt zu sein. Dagegen die Vergangenheit wissen wir, die Zukunft wird von uns wissen; hier und dort haben wir Realitäten, welche in Bezug auf die Gegenwart nur in der Einbildung existieren. Oder: von der Vergangenheit ist unser Wissen kein eingebildetes, von der Zukunft schließt sich die Einbildung, zu wissen, von selbst aus. Kein kritisches Zeitalter läuft Gefahr Apokalypsen für Geschichte anzusehen.

Nur Gegenwartsgeschichte bedroht uns ernstlich mit Benebelung. Bei der Kontroverse, ob Geschichte der Gegenwart möglich sei, oder nicht, stelle ich mich unbedingt zu den Verneinern — zu denen, die nur Geschichte der Vergangenheit anerkennen. Jedenfalls hat die Philosophie vornehmlich sich vor Verkennung der Wahrheit, daß es Geschichte der Gegenwart gar nicht gibt, zu hüten. Denn sie vor allem ist bei dieser Verkennung bedroht und hat daher alle Ursache, in der Geschichtsschreibung der Gegenwart uns das Denkmal, das sich deren Eitelkeit setzt, zu sehen. In Wahrheit steht, ob die Gegenwart etwas ist und was sie ist, in ihr selbst noch dahin, und nicht wir, ihre Kinder, dürfen etwas davon zu hören erwarten.

Auch eine Gegenwartsgeschichte wie die meines Freundes Treitschke kann mich zu einer entgegengesetzten Meinung nicht bewegen, am wenigsten natürlich, daß er, wie begreiflich, ein leidenschaftlicher Bestreiter des Satzes war, es gebe nur von Vergangenheit Geschichte. Die Leidenschaft beweist hier nichts, es ist in der Natur der Sache begründet, daß zu den von den Gefahren der Subjektivität bedrohtesten Zwisten gerade der über die verschiedene Möglichkeit des historisch Darstellbaren gehört. Er wird sich meist nach Maßgabe des subjektiven Interesses, das Streitende an der Geschichte und ihren Perioden nehmen, entscheiden. Ein Prophet seiner Gegenwart wird vielleicht über manches zu hören sein, zu allerletzt über die Frage der Möglichkeit, Gegenwartsgeschichte zu schreiben.

Gegenwartsgeschichte können wir ernstlich nur von uns selbst liefern. Darum ist die subjektivste Gegenwartsgeschichte die menschlich wertvollste, wovon das Gegenteil bei aller Vergangenheitsgeschichte wahr ist. Als Gegenwartsgeschichte behält eine

Digitized by Google

Selbstbiographie unter allen Umständen ihren Wert, selbst wenn im strengsten Sinne weiter nichts als Selbstgefälligkeit dabei die Feder geführt hätte. Auch dann wirkt sie belehrend über ihren Gegenstand. Ein Muster historisch wertvoller Selbstbiographie bietet G. von Diest *Aus dem Leben eines Glücklichen* (Berlin 1904), gerade um ihres exzessiv subjektiven Charakters willen. Der Charakter des Verfassers liefert den Wert. Da er ein strenger Pietist ist, mag der Pietismus sich ihn zu seinem Ruhme anrechnen. Ein Freigeist wird der Freigeisterei denselben Dienst leisten können.

Die Geschichte braucht zur Auslassung ihrer verklärenden Kraft einen Spielraum, den ihr nur die Vergangenheit, nicht die Gegenwart, bieten kann. Darum greifen Vergleiche Bismarcks z. B. mit Luther oder gar mit Moses so unendlich daneben, wenigstens für jedermann, der für jene Kraft und ihre Wirkungen nur irgend ein Gefühl hat. Man halte daher als rhetorisierender Historiker vor allem bei Vergleichen die historischen Perioden wohl auseinander. Man kann sich kaum irgendwo leichter als Boeotier der Historie verraten, mag die Sache selbst sogenannten Meistern der Historiographie passieren. Karl Lamprecht sitzt zur Zeit an einer „Geschichte der deutschen Volksseele", und beschäftigt sich sogar mit Gründung der Religion des Tages, oder bestätigt wenigstens als ihr Prophet und Eingeweihter dem Tage, sie sei augenscheinlich unter uns vorhanden. Hier ist einmal eine Religion so zu sagen schon „historisch verbucht", bevor sie noch recht da war. Uebrigens ist unter Historikern zum Glück nicht vollkommen vergessen, daß „Vorgänge der Gegenwart niemals als historische betrachtet werden können." (S. Ed. Meyer Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Halle a. S. 1902, S. 39 f.)

Es scheint, wenn wir uns eine Frage stellen, doch auf keinen Fall zu viel oder Unverständiges verlangt, stellen wir sie uns in richtigen Grenzen, das heißt: nur in soweit als wir nicht von vornherein alle Aussicht verlieren, Antwort zu erhalten. Eine Frage dieser Art ist in ausgezeichnetem Betracht die nach dem S i n n d e r G e s c h i c h t e. Sinnverwirrend und den Atem benehmend, wenn sie unbesonnen erhoben wird, läßt sie uns das Leben, sind wir bei Zeiten darauf bedacht sie in ihren Grenzen zu verstehen, sie nur innerhalb der ihr um unsertwillen gegebenen Grenzen an

Digitized by Google

uns kommen zu lassen. In dieser zweckmäßigen Einschränkung hat die Frage schon längst nicht mehr gorgonisch auf Menschen gewirkt; es läßt sich erwarten, daß sie es auch ferner nicht tut. Die Theologen jedenfalls sind es, die die Frage nach dem Sinn der Geschichte in Umlauf gebracht haben und noch heute darin festhalten. Sie wurde zur schlechten Angewohnheit, die man in der langen Periode, in welcher menschliches Denken unter dem Bann des Christentums stand und in dieser Hinsicht noch nicht aufgeklärt war, angenommen hat. Die Aufklärung, deren unsterbliches Verdienst es ist, den Blick der Betrachtung in der Geschichte von seiner einseitigen Richtung auf Religion abgezogen und für Auffassung eines weiteren Umkreises von menschlicher Geistesbildung befähigt zu haben, ist noch viel zu jung, als daß man die Angewohnheit abgelegt hätte. Zumal viele Umstände sie und das ihr zu Grunde liegende Vorurteil unterhalten, so z. B. die natürliche Möglichkeit, den Sinn eines beliebigen einzelnen Ausschnittes der Geschichte, einer innerhalb bekannter Ausgangs- und Endpunkte geschlossenen Periode, festzustellen. Diese Möglichkeit freilich besteht, wenn doch Geschichte sich innerhalb des Reichs der Ideen bewegt und, wie jede Bewegung, begriffen ist, sobald Anfang und Ende erfaßt sind. Dabei handelt es sich darum, in jenem eben bezeichneten Reich der Ideen oder des Uebersinnlichen Fuß zu fassen. Eine Frage indessen, die bis zum Zeitalter der Aufklärung niemals ehrlich aufgeworfen worden ist, erst damals ehrlich aufgeworfen zu werden begonnen hat! Bis dahin galt sie für endgültig beantwortet durch die Religion. Eben diese Antwort hat die Aufklärung grundsätzlich abgewiesen. Sie zuerst hat das Recht der Religion, hier zu entscheiden, in Frage und sich rein auf den Standpunkt des Menschen gestellt, inwiefern wir aus eignen Kräften im Stande sind, uns in das Reich der Ideen zu versetzen. Hier stehen Wissenschaft und Theologie am Kreuzwege, wo sie für immer auseinander zu gehen haben, bis sich ihre Wiedervereinigung absehen läßt. Unter allen Lebensfragen der Wissenschaft mag es kaum eine andere geben, die seit der Forderung der Aufklärung, alle theologischen Elemente aus den Schranken der Wissenschaft fernzuhalten, schwieriger sein mag als die nach dem Sinn der Geschichte. Für Nachkommen der Aufklärer ist darin fortan nicht mehr der leiseste Duft von Theologie zu dulden. Nur

Digitized by Google

eine Geschichte, die sich vor menschlichen Erkenntnisorganen über ihren Anfang und ihr Ende ausweisen kann, hat für uns noch Sinn, keine jenseitige, über die wir nicht mehr glauben belehrt werden zu können.

Warum erweckt Geschichte den Eindruck, daß alle Dinge in Degeneration begriffen sind? Weil Geschichte die Entwicklung ihrer Objekte darstellt, aller Anfang aber im Verhältnis zur Fortsetzung stark ist und stärker als diese sein muß. Allein die Anfänge hören nicht auf, und was sich entwickelt, bleibt nicht isoliert, entwickelt sich insofern nicht rein aus diesem Urkeim, sondern setzt aus seiner Umgebung neue Keime an. Es ist daher das Spätere, faßt man es rein in seinem Verhältnis zu seinem Anfang auf, freilich degeneriert und geht sogar unfehlbar seinem Untergang entgegen. Aber unterwegs nimmt es mancherlei mit und läßt, wenn es vom Schauplatz verschwindet, auch keine leere Stelle zurück, sondern wird von etwas Neuem abgelöst. Der Gang der Geschichte ist weder beständige Degeneration noch beständiger Fortschritt, er vollzieht sich in der Verschlingung beider. Der Streit aber, ob am Anfang der Geschichte das goldene Zeitalter oder die reine Bestialität steht, ist an sich eine Absurdität.

Das besonders hervorragende Wesen einer historischen Reihe kann man nie an ihrer allmählichen Entwicklung darlegen, sondern zunächst wenigstens nur an ihrem ersten, sie anführenden Gebilde oder Gliede. An der ganzen Reihe ist, der Natur der Sache nach, nie etwas anderes als die *Vergänglichkeit* des Ganzen darzulegen, sein Verfall. Es fängt besonders kräftig an und wächst, bis es verfällt. Das gilt von jedem geschichtlichen Gebilde, wenn es wirklich und ernstlich historisch betrachtet wird.

Ist das Christentum in der Geschichte ein Prinzip ewigen Fortschritts oder ein in sie hineingeworfener Keim des Verfalls des Menschengeschlechts? Aus diesem Streit, in den sich unsere Gegenwart in entscheidender Weise gedrängt sieht, werden wir nie herauskommen, wohl aber wird in ihm das Christentum zu seinem Ende gelangen. Bewegung, sei es nun nach ab- oder nach aufwärts, braucht sich die Geschichte von keiner Macht schenken zu lassen, denn diese Bewegung hat sie in sich selbst. Das wird das Christentum eher an sich zu spüren bekommen, als daß es

Digitized by Google

hoffen könnte, der Geschichte durch das Geschenk auch einer ewig fortschreitenden Bewegung ihre Schranken zu beweisen.

In Wahrheit hat das moderne Bestreben, das Christentum der Geschichte untertan zu machen, nur die Frage aufgeregt, ob es in der Menschengeschichte mehr ist und sein kann als ein Rätsel, nämlich ein in der Geschichte Alles in Frage stellendes Problem von fundamental rätselhafter Natur.

An dem ewigen Wesen der Geschichte müssen alle sogenannten historischen Ansprüche des Christentums zerschellen, insbesondere an den wissenschaftlichen Aufgaben, welche gerade sie, die Geschichte, uns Menschen stellt, z. B. mit dem Anspruch uns in ihr zu orientieren und dazu sie zu periodisieren. Eben diese Aufgabe, die das Christentum gelöst zu haben meint, indem es sich zum Mittelpunkt oder Wendepunkt der Geschichte machte, hat es nicht gelöst, da sie ihrer Natur nach unlösbar ist. In keinem System ihrer Periodisierung kann die Geschichte überhaupt zur Ruhe kommen. Die Periodisierung der Geschichte ist in unendlicher, unaufhaltsamer Bewegung. Jeder Versuch mit der christlichen Periodisierung der Geschichte Ernst zu machen, kann nur zur Erkenntnis der Endlichkeit und Unzulänglichkeit des Christentums führen. Nicht die Geschichte ist durch das Christentum zu bändigen, sondern die Geschichte wächst überall zu den Grenzen des Christentums hinaus. Und eben darum ist die Geschichte ein Schlund, in den sich das Christentum nur ganz wider Willen geschleudert hat.

Das Christentum hat damit angefangen, eine Geschichte für sich abzulehnen und eine solche denn auch nur gegen seinen eigenen, uranfänglich ausgesprochenen Willen erlebt. Was es damit getan und erlebt, läßt mit unübertrefflicher Eindringlichkeit sein Verhältnis zur Geschichte erkennen. Es selbst eröffnet uns keinerlei Aussicht, daß es gewillt wäre, auf Grund geschichtlicher Erkentnis sich verteidigen zu lassen. Das Christentum unter den Begriff des Historischen stellen, also zugeben, daß es historisch geworden ist, heißt zugeben, daß das Christentum *von dieser Welt ist* und in ihr, wie alles Leben, nur gelebt hat, um sich auszuleben. Der Kategorie der Entwicklung unterliegend, unterliegt es auch dem allgemeinen Schema der historischen Betrachtung der

Digitized by Google

Dinge, in der man von einem Anfang, einem Blütezeitalter und einem Ende spricht, was echtes und reales Christentum nie anerkannt hat. Auf den Boden der geschichtlichen Betrachtung versetzt, ist das Christentum rettungslos dem Begriff der Endlichkeit oder auch der Decadenz verfallen. Ja auf dem Boden geschichtlicher Betrachtung ist für das Christentum der Begriff eines mythischen, goldenen Zeitalters weniger gründlich entwurzelt als der eines unbegrenzten Alters. Das hohe Alter des Christentums ist für ernste geschichtliche Betrachtung das tödliche Argument gegen seine Ewigkeit. Im Leben gibt es kein Alter, das nicht Vorbote des Todes wäre. Das hat das Christentum stets gewußt und weiß es, soweit es lebt, noch jetzt. Hat die Theologie gegenwärtig vergessen, daß historische Betrachtung auf das Christentum anwenden nichts anderes heißt als den Unterschied von Jung und Alt darauf anwenden, so ist dies nur möglich, weil sie inzwischen noch etwas anderes geworden ist als christlich, nämlich modern! Aber vergebens täuscht sie sich selbst und tut, als ob sie noch wirklich behaupten könnte, das Christentum sei in der Welt nichts anderes als in seiner Urzeit. Historisch ist das auf keinen Fall haltbar. Das junge Christentum ist das der Erfahrung seines Alters noch entbehrende Christentum und eben darum auch durch keine Theologie mehr zu retten, die sich nicht entweder aller historischen, wissenschaftlichen oder aller theologischen Ansprüche begibt.

An der Verwirrung, die gegenwärtig auf diesem Gebiet besteht, hängt auch die Unmöglichkeit für die moderne Theologie, sich noch mit dem urchristlichen Glauben an die Wiederkehr Christi zurechtzufinden. Mit dem Glauben an die Parusie hat das alte Christentum eben den Glauben an seine Jugend verloren. Es ist nur noch dasselbe im gleichen Sinne, in welchem alle Dinge dieser Welt in deren Getriebe dasselbe bleiben: sie unterliegen unvermeidlicher Veränderung. Auch es ist eben dem Kreislauf des Entstehens und Vergehens ausgesetzt. Wer als Historiker das Christentum zu vertreten unternimmt, tut dies nur g e g e n den Willen des Christentums. Dies bedenkend wird man begreiflich finden, wie naiv der Historiker das Christentum bei seinem Verfahren mit ihm preisgeben kann, gerade auch da, wo er dessen *Welterhabenheit* zu verkünden meint. (So z. B. Ad. Harnack,

Digitized by Google

Wesen des Christentums, S. 119 f.). Aus der Welt hat sich das Christentum selbst doch wohl ernstlich getan; nur seine schlechten theologischen Anwälte können meinen, es eben damit, daß es sich aus der Welt getan, in die Welt tun zu können.

Was kann Geschichte für das Christentum noch leisten und was nicht? So lange wir leben, ist von allen Eindrücken, die wir vom Christentum haben können, gerade der historische der zweideutigste. So steht es wenigstens, meine ich, heute damit. Dieses Christentum ist zweitausend Jahre alt. Wer sich überhaupt noch mit dem Christentum geschichtlich befaßt, wird selbst nichts anderes wissen, als daß seine Jahrtausende für seinen Bestand etwas, und dann meinetwegen auch recht viel sind. Aber die Meinung, daß sie in diesem Betracht Alles sein sollen, wird den denkenden Menschen allerdings nur daran mahnen können, wie wenig und nahezu nichts diese Jahrtausende sind. In diesem Sinn kündigt der Gedanke, das Christentum rein auf Historie zu stellen, nur den Anbruch des Zeitalters an, wo das Christentum zu seinem Ende kommt und davon Abschied zu nehmen ist. Nur darf man vielleicht sagen, zu dieser Einsicht habe man schon vor 1700 Jahren gelangen können, nicht Kant sei abzuwarten gewesen. Schon mit Eusebius als erstem Historiker der Kirche habe man, wenn man nur wollte, bereits so weit kommen können. Daß es historisch anders gegangen ist und man erst heute darüber streitet, was für das Christentum dabei herauskommt, wenn man es historisch behandelt, kann den Einfall, daß das Christentum sich *rein historisch* halten läßt, nicht solider machen, als es seiner Natur nach ist. Es bleibt heute was es von Anfang an war, der alte Wahn der christlichen Apologetik, aus dem überhaupt die christliche Theologie hervorgegangen ist. Es ist wahr, seit es christliche Theologen gibt, hat man auch geglaubt, dem Christentum sei mit Wissenschaft noch *extra geholfen*. Wer das nicht glaubt, wird sich auch nicht beikommen lassen, dem Christentum die Ewigkeit mit Historie sichern zu wollen. Dieser Gedanke kann nur die Frage aufregen, ob eine solche Sicherung anders woher noch möglich ist und noch irgendwie helfen kann. Geschichte und Christentum werden nach dem eigenen Willen des Christentums nie zusammenkommen. Weder Christus für sich noch der Glaube, den er gefunden hat, haben wenigstens unter dem Namen Christen-

Digitized by Google

tum historisches Dasein gehabt. Die so beabsichtigte Darstellung wird sich nie anders als aus dem Herzen der Sache selbst, dem unhistorischen Christentum, abfassen lassen. Geschichte des Christentums mag noch vor dem Verschwinden des Einen oder des Anderen aus der Welt geschrieben werden, aber nur als profane.

Das Christentum ging im vorkonstantinischen Zeitalter seiner Zukunft entgegen und hat sich in ihm, da es die Kultur im Großen nur anzufechten dachte, doch wohl sicherer gefühlt als es ihm heute noch möglich sein wird, wo es zwar an seinen Theologen noch seine Trabantenschaar hat, doch seit geraumer Zeit diese Schaar nur immermehr zusammenschmelzen sieht. In jener Vergangenheit sah es darnach aus, als ob das Christentum die Kultur überdauern sollte, heute doch wohl umgekehrt. Prometheus scheint Recht zu behalten und das Feuer, das er vom Himmel geholt, nicht das, das er sich schenken lassen sollte.

Das Christentum ist wie jede Religion auf den Beistand der Kultur stets angewiesen gewesen. Heute fängt es an in größerem Maßstab die Erfahrung von der Härte dieser ihm beschiedenen historischen Situation zu machen, wo es sich zwar mit vielem Lärm von der Kultur verteidigen hört, aber so unwirksam, daß es sich vielmehr von der Kultur verlassen fühlt.

2. *Geschichtschreibung und Theologie.*

Die selbstgewählte Blindheit der Geschichtsschreibung, welche sich von jeder Verpflichtung zur Objektivität selbst lossagt, erinnert an die spanischen Blinden, denen amtlich oblag, die Neuigkeiten des Tages auf den Straßen auszurufen und die denn auch eines Tages unter Philipp II. in Ausübung dieses Amtes in Madrid einen großen Sieg der spanischen Flotte über ein Corsarenpaar der nordafrikanischen Küste laut verkündigten. Ein Spaziergänger erinnerte daran, man habe eben erfahren, die Ungläubigen hätten auf ihrer Flucht eine der schönsten spanischen Fregatten mit sich davon geschleppt. „Das geht die Blinden von Algier an", antwortete der gemahnte Ausrufer. In der Tat, hätte man die in der Gegenwart bisweilen selbst mit besonderer Zuversicht ausgebotenen Doktrinen über die nahezu pflichtmäßige Blindheit der

Digitized by Google

Geschichtsschreiber Ernst zu nehmen, so wären die Geschichtsschreiber überhaupt nichts anderes als solche *Blinde*, sei es von Madrid, sei es von Algier, und man hätte sich eben nur bei ihrer Lektüre darauf einzurichten.

Gerade weil die Geschichtsschreibung eine in Hinsicht auf ihre Resultate so problematische Wissenschaft und ihr sicheres Wissen so verlegt ist, erscheint der Skeptizismus als die einzige Denkart, die sich wirklich mit ihr verträgt, Skeptizismus auch als die einzige Philosophie, mit der sie verbunden werden kann. Die Anerkennung dieser Wahrheit schafft auch den albernen Streit über die Möglichkeit einer objektiven Geschichtswissenschaft aus der Welt.

Die Geschichte hat als Wissenschaft in unserer Gegenwart vielleicht nur darum die ungeheure Bedeutung, die wir daran empfinden, erlangt, weil sie die Wissenschaft ist, bei der wir zur Zeit am beständigsten in Lebensgefahr uns befinden. Sie ist unter unsern Wissenschaften diejenige, mit der wir noch unmittelbarer, uns mit ihr befassend, empfinden, als bei jeder andern, daß wir selbst im Spiele sind oder auf dem Spiele stehen. Mag sein, daß Naturwissenschaft an sich und im Allgemeinen völlig ausreicht, um uns zu erdrücken. Sollte dies aber im Moment des Weltdaseins, durch welchen wir Menschen im Augenblick so zu sagen als „Wandel"- oder vielleicht auch nur als „Haarsterne" streifen, die Geschichte nicht noch besser leisten? Durch Religion und Weltweisheit sind wir vor der Gefährlichkeit der Wissenschaft längst gewarnt. Eben daran erinnert uns Geschichte zur Zeit am eindringlichsten, nämlich, daß wir mit aller Wissenschaft an einem alten Scheidewege stehen. Nur sehe ich nicht ein, daß Geschichte auch heute, mit allem ihrem Uebergewicht, zureichte, um uns zur Abkehr von der Wissenschaft zu entscheiden. Wir müssen durch die Welt eben weiterrollen, braucht das auch nicht lediglich und eigentlich träumend oder schlafend oder gar ganz leblos zu geschehen.

Mit aller Wissenschaft unterliegt die Geschichte der Gefahr, nur sich selbst zu züchten, nicht aber Einsicht zu fördern. Daher ist auch sie nur nach der kritischen Kraft, die sie treibt, zu schätzen, welche zu erkennen ist an den Methoden, die sie pflegt.

Digitized by Google

Sind diese Methoden und die Probleme, die sie schaffen, dazu geeignet, die Einsicht in die Geschichte, sei es im Kleinen oder Großen, im Einzelnen oder im Ganzen, zu fördern oder hiergegen gleichgültig zu machen, wenn auch vollkommen geeignet, den Betrieb der Wissenschaft im Gang zu erhalten? Darauf hin prüfe man die Leistungen der Geschichtswissenschaft, um ihren Wert zu erkennen. Man wird vielleicht staunen, wie gering darunter der Bruchteil dieser Leistungen ist, welcher das Gedeihen der Einsicht fördert, im Verhältnis zu dem, der nur der Wissenschaft selbst förderlich ist, indem er im Uebrigen vielfach nur den Irrtum verbreitet. Nichts ist verderblicher als der Wahn, daß der Wissenschaft die Methoden an sich ihren Wert sichern. Ihre Methoden sind vielmehr ihre eigentliche Gefahr, und von ihrer Kritik, nach dem eben angegebenen Maßstabe, darf sie nie ablassen. Statt dessen erfreuen sich gegenwärtig die Methoden, welche nicht sowohl Einsicht als Historiker zeugen, sogar einer starken Vorliebe, und das darf, wie nun einmal der Lauf der Welt ist, nicht in Erstaunen setzen. Auch die Wissenschaft, und sie vielleicht nicht am wenigsten, lebt nach der Maxime: *Vivere et deinde philosophari!* Dieser Wahlspruch verkennt die Meinung, die der Wissenschaft schon um des bloßen Suchens nach Wahrheit willen Wert zuerkennt, ja in diesem Suchen den eigentlichen Sitz ihres Wertes sieht. So mögen die Advokaten der Wissenschaft denken, aber nicht ihre wahren Freunde. Jene pflegen zu verteidigen, entweder was der Verteidigung nicht bedarf oder sich nicht verteidigen läßt. Und so hier, daß die Wissenschaft für sich selbst sorgt. Nur Freunde einer Sache wissen, was sie daran verteidigen und haben demnach etwas zu verteidigen, ein Objekt für ihre Verteidigung, Advokaten sind Rhetoren. Sie machen zwar Worte, reden aber gar nicht von lebendigen Dingen.

Bevor man sich mit moderner Theologie über Religion und Kultur in irgend einen Streit einläßt, muß man über das Recht der Theologie über Kultur überhaupt mitzureden im Reinen sein. Die Theologie geht in unserem kultivierten Zeitalter von der Voraussetzung aus, sie habe als Vertreterin der Religion souveränen Anspruch darauf, auch über Kultur zu entscheiden oder wenigstens mitzureden. Eben diesen Anspruch spricht das moderne Kulturbewußtsein der Theologie ab. In moderner, nicht

Digitized by Google

theologisch eingeschränkter Betrachtung der Dinge ist Religion kein menschliche Kultur beherrschender Begriff mehr. Der beherrschende Begriff ist vielmehr der der Kultur, in deren Bereich die Religion nur eine einzelne Kulturmacht neben vielen anderen ist, welche ihr Leben einengen. Damit sind aber die Existenzbedingungen der Religion andere geworden, jedenfalls beschränktere in weiteren Kreisen der Menschen als in irgend einer Vorzeit. So kann zur Zeit Persönlichkeiten, denen die Zeit geneigt ist, die größte Bedeutung als Kulturreformatoren zuerkannt werden, während sie für die Religion die geringste haben, da sie sich, außer etwa mit ihren rein subjektiven Ansprüchen in Hinsicht auf Machtausübung in ihr, rein negativ dazu verhalten und demgemäß nur zerstörend, nicht aber reformierend, auf sie wirken können.

Theologie ist der zu Gunsten der Religion geführte, aussichtslose Ringkampf mit gewissen Urwahrheiten, welche die letzten Probleme unseres Daseins, die Schwierigkeiten der Bedingungen, unter denen wir Menschen leben, uns gar zu rücksichtslos aufdecken. Die möglichste Niederhaltung dieser Urwahrheiten ist der Zweck der Theologie, dazu sind die Theologen von Religionen angestellt. Bedenkt man diesen ihren Beruf, so wird man sich weniger darüber aufhalten, wenn man sie so häufig das Unverkennbare verkennen sieht, z. B. daß geschichtliche Betrachtung niemals eine Religion in ihrem Ansehen, ihrer Geltung zu erhalten vermag. — Die Theologie reizt die Religion, Streitlust und Fanatismus zu entwickeln und sich damit von ihrer unvorteilhaftesten Seite zu zeigen. Daraus ergibt sich am einleuchtendsten, welches das natürliche Verhältnis der Theologie zur Religion ist, keines der Freundschaft, sondern der Feindschaft. Man kann die Theologie den *Satan der Religion* nennen. — Die Theologie kann keine Religion schaffen, sondern bestenfalls eine Religion, die man sonst hat, schätzen und stärken, aber eben darum auch die Religion kosten. Sie ist unter Umständen die Kunst, die Religion los zu werden und gelangt dazu im Großen zuletzt stets. — Sie stellt sich darum als unentbehrliches Kulturbedürfnis bei jeder historisch gewordenen Religion ein. — Um die Kritik nicht fürchten zu müssen, unterhalten die Theologen bei sich den Wahn von einer

Digitized by Google

Kritik, welche bei der Erfüllung ihrer Arbeit unschuldig bliebe und die Religion unbeschädigt lasse.

Die moderne Theologie hat sich für ihre religionsapologetischen Zwecke der Historie bemächtigt, d. h. der größten wissenschaftlichen Macht, die ihr unsere Gegenwart in die Hände lieferte — (die Naturwissenschaft war für sie jedenfalls weniger handlich), und eben mit dieser Macht hat sie sich angemaßt, die Kultur aus ihrem Untertanenverhältnis zur Religion zu entlassen, und erklärt: die Religion beherrscht unsere Kultur nicht mehr, aber das ist auch ganz in Ordnung. Eben zu dieser Erklärung hatte sie kein Recht, denn sie ist widergeschichtlich. Bis zur modernen Zeit hat unter uns kultivierten Europäern immerzu die Religion in der Kultur geherrscht, und nur die moderne Revolution der Kultur gegen die Religion hat diese Herrschaft aufgehoben. Die modernen Theologen machen es aber wie alle erfolgreichen Revolutionäre. Sie verleugnen ihre Vergangenheit oder suchen sich nur auf Schleichwegen zu behaupten, indem sie möglichst unbemerkt zur Ordnung zurückzukehren suchen. Vor allem wollen sie nicht, daß erkannt werde, wie die alte Ordnung nicht mehr herrsche und die Religion nicht mehr bedeute was sie einmal bedeutet hat.

Die allein ernst zu nehmende historische Apologie des Christentums, die Ersprießliches für die Menschheit erwarten läßt, ist die das Problem behandelnde Apologie: Was hat die Menschheit aus ihrer Erfahrung in der Geschichte vom Christentum gelernt, welchen Nutzen hat sie davon getragen, inwiefern ist sie dadurch anders, schlechter oder eben darum auch besser geworden? — eine Apologie, die sich in der Behandlung ihres Problems vollständig innerhalb von dessen humanen Grenzen hält. Davon tut aber Theologie und zumal die moderne das Gegenteil, indem sie das Problem in „jene" die göttliche Welt erhebt, es damit fälscht, leer und unfruchtbar macht. Denn hat die Menschheit an irgend etwas unveräußerliche und ausschließliche Eigentumsrechte, so ist es an ihre Geschichte. Sie mag in dieser ihre Lehrerin verehren, aber doch nur soweit diese nicht Miene macht, ihr von einem der Menschheit fremden, außerhalb ihrer Grenzen gelegenen Himmel zu kommen, nicht anfängt *in anderen Zungen zu reden.* Alle Wissenschaft kommt der Theologie von Menschen, sie sitzt

Digitized by Google

nur als Parasit an der Tafel, die diese ihr daraus decken, in der Historie zumal, die man von allen Wissenschaften die unzweideutigst menschliche nennen kann. Kann es in dieser Wissenschaft für Menschen ein anderes Subjekt geben als sie selbst? Sie zieht die Grenze der Menschheit am deutlichsten nach unten, soweit sie Mensch und Tier scheidet und den Menschen als das für Geschichte impressionable Wesen erkennen läßt, während das Tier zur Geschichte keinen Zugang hat. Wie sollten nun die Dinge von oben gesehen plötzlich anders sein, der Mensch in der Geschichte eine andere Stimme als die seine anzuerkennen haben? Welche andere sollte Anspruch auf sein Verständnis haben? Von Theologen sich das Christentum verständlich und begreiflich machen lassen, heißt deshalb nichts anderes, als auf dessen Verständnis verzichten, sich von dorther Verständnis holen, wo es gerade nicht zu erwarten ist. Daß auf manche Leute theosophisches Verständnis der Geschichte einen so absonderlichen Eindruck macht und als die Ecke der Theologie erscheint, wo diese am einleuchtendsten als der Stern tiefster Weisheit erscheint, ist nichts weniger als ein Beweis dagegen, daß der in die Theologie verpflanzte Betrieb der Geschichtswissenschaft die Hohlheit dieser ganzen *frommen Wissenschaft* am augenscheinlichsten kenntlich machen und verraten könnte. Das Christentum geschichtlich betrachtet wird von diesem ganzen Verhältnis nicht anders denken lassen. Auch für das Christentum ist unter uns Menschen nichts Ernstes und Ersprießliches von historischer Betrachtung zu erwarten, wenn nicht zuvor die Geschichte als das Erb- und Eigentumreich der Menschheit anerkannt ist. In der Natur mag sich der Mensch als einen halben Fremdling noch betrachten, in der Geschichte ist er ganz zu Hause und hat Niemanden als Mitbewohner neben sich anzuerkennen, der mehr wüßte als er.

An der deutschen protestantischen Theologie ist zur Zeit nichts zweideutiger, — um nicht zu sagen falscher als ihr Interesse an Religionsgeschichte. Was dem ersten Blick vom sublimsten wissenschaftlich historischen Interesse inspiriert erscheint, ergibt sich bei weiterer Betrachtung als ein mehr oder weniger klägliches Erzeugnis, das man sich von der augenblicklichen Not bei der Durchsetzung eigener Ansprüche abpressen läßt. Wie auch sonst

Digitized by Google

enthüllt sich die heutige Theologie bei ihrem Interesse an Religionsgeschichte als herzliche Geschichtsverächterin unter der Maske der mit Geschichte getriebenen Abgötterei. Um zu beantworten was von der Erweiterung der Theologie um den Stoff der Religionsgeschichte sich überhaupt erwarten läßt, muß man natürlich zuerst wissen, was von der Theologie im Dienste der Religion zu erwarten ist. Wer wie ich meint, daß nichts mehr von ihr zu erwarten ist, wird auch in jener Erweiterung nichts weiter sehen als ein besonders praktisches Mittel, um sich im Wahne zu unterhalten, daß man mit der Religion *vorwärts komme.* Weil Religion einem etwas angeht, beschäftigt man sich mit ihr in einer für gegenwärtige Wissenschaftsbegriffe kaum noch speziös zu nennenden Form des *aliquid facere videri.* Die Disziplin der Religionsgeschichte liegt zur Zeit noch in der Wiege. Niemand weiß recht, wie es mit ihr anfangen. Aber überall wo man herzhaft vorwärts will, versteht man sich eine Heimat zu gründen — und so auch die moderne Theologie mit diesem ihrem neuesten Geschmack die ihrige in Berlin. Wenigsten war dort — laut Hochschulnachrichten 14. Jahrg. Nr. 6 — zu haben, was sonst kaum woher zu holen war: nämlich *Das Wissenswerteste aus der Religionsgeschichte.* Das bloße Bewußtsein, daß darüber (von G. Runze) in der führenden protestantisch theologischen Fakultät bereits im Sommer 1904 gelesen wird, wirkt wie Frühlingsluft, noch bevor man im Kolleg gewesen ist. Es mag ja wahr sein, daß anders als mit Verwegenheit eine Theologie nicht wieder zu gründen ist. Aber was hilft das demjenigen, der schon in der Geschichte der alten Kirche seinen Glauben an die Künste der Theologie verloren hat! Was hat Alexandria der alten Kirche geholfen? Was Paris der mittelalterlichen? Was wird Berlin der modernen helfen? Die Apologie des Christentums segelt von jeher und heute mehr als jemals früher unter der Flagge der Bildung. Beschäftigung mit Religionsgeschichte, allgemeiner oder vergleichender, sollte aber der Theologie verboten werden — sie kann auf diesem Gebiete nur Unheil anrichten, wenn nicht für die Religionsgeschichte, so doch für sich selbst.

Die Theologie ist durch ihr ganzes wissenschaftliches Wesen oder Unwesen für richtige Auffassung und Behandlung von Ge-

Digitized by Google

schichte verdorben. Sie beruht auf Annahme heiliger Texte oder kanonischer Bücher, und ist dadurch verurteilt zu stetem Schwanken zwischen den Extremen blöder Verehrung und nicht minder blöder Geringschätzung der Tradition. Der Gedanke kanonischer Bücher konnte in der Welt nur aufkommen, als sie vollkommen blind war über die Existenzbedingungen, die historischer Tradition gesetzt sind, und diese Blindheit muß die Theologie, bis sie sich selbst aufgibt, zu erhalten trachten. Sie kann dies nur erreichen, indem sie, je nach den für sie selbst bestehenden Umständen, die Maske schwersten Ernstes in der Vertretung oder lustigsten Leichtsinns in der Verlängerung der Tradition vornimmt.

Die Kirche fühlt die für ihre Zwecke sehr schlechte Beschaffenheit der historischen Tradition. Sie macht daher in historischen Fragen, an deren Entscheidung ihr liegt, beständig Gebrauch von Mitteln, die von den legitimen zur Ermittlung geschichtlichen Tatbestandes vorhandenen völlig abliegen und ganz heterogen sind. Schließlich helfen Visionen und Offenbarungen. Im elften Jahrhundert stritt man sich in der griechischen Kirche wer größer sei Chrysostomus, Basilius der Große oder Gregor der Theologe. Da hatte der Metropolit der Euchaiten, Johannes Mauropus, einen Traum, der den Streit niederschlug und Anweisung gab, den drei Heiligen einen und denselben Kalendertag als Fest zu weihen, als welcher denn der 30. Januar festgesetzt wurde. Um solche Mittel ist die Kirche in solchen Fällen zu beneiden, d. h. bei Fragen, die an sich Vexierfragen und mit verständigen Mitteln gar nicht zu beantworten sind, über die der Streit daher in unfruchtbarer Verworrenheit sich endlos fortschleppt, wie wenn man z. B. über die Größe von Schiller und Goethe disputiert.

Das einzig Sichere das Geschichte über alle Offenbarung lehren kann, ist, daß unter uns Streit, und zwar alter, sehr alter, aber auch noch immer unentschiedener Streit, darüber herrscht. Die Offenbarung ist ein rein dramatisches oder epideiktisches Tun Gottes, das, um sich uns vernehmlich zu machen und überhaupt Gegenstand einer historischen Tradition werden zu können, sich menschlich gebärdet. Wenn Gott den Adam fragt, wo er sei, und den Kain, wo der Abel, so tut er es nicht aus Unwissenheit, sondern um den Gefragten zu Gemüte zu führen, wie sie beschaffen seien, und damit die Kenntnis aller Dinge durch schrift-

Digitized by Google

liche Aufzeichnung auf uns herabkomme. Und ebenso handelt Christus. (S. Justinus Martyr Dial. c. Tryph. c. 99 p. 338 ed. Otto und Augustius de doctrina christiana II, 28, 42—44 opp. III, I, 66 f. über den Nutzen der Geschichtskenntnis für die Schriftauslegung.)

Heute — ich schreibe dies im Mai 1904 — denkt niemand mehr an Bunsen, insbesondere herrscht über ihn in den so gesprächigen Kreisen der modernen Theologie *altum silentium*. Und doch ist Bunsen mit seinem Werk Gott in der Geschichte und den damit zusammenhängenden Bibelstudien der theologische Meister, der die kürzeste und prägnanteste Formel für das Zentraldogma unserer modernen Theologie in Umlauf gebracht hat. Denn Gott in der Geschichte (dies der Titel der drei Bände Bunsens, Leipzig 1857—58) — das will doch, wenn überhaupt etwas, nichts anderes sagen als daß die Geschichte das Mittel ist, durch das Gott sich uns Menschen offenbart. So lehrt H. Gunkel, Deutsche Rundschau Bd. 119, Juniheft 1904, S. 473, so Harnack in dem Traktätchen Das Christentum und die Geschichte, Leipzig 1895, dessen Grundgedanke den allein faßbaren Kern seines Wesen des Christentums von 1900 bildet, — so W. Köhler Ein Wort zu Denifle's Luther Tüb. und Leipzig 1904, S. 48, lauter Wortführer der modernen Theologie, doch als solche von verschiedenem Zuschnitt. Da sollte man doch Bunsen nicht so völlig vergessen, der in seinen *Zeichen der Zeit* von 1856, wenn er sich im Gewölk dieses Buchs überhaupt verstand, vielleicht sich darin nur als den Propheten der kommenden modernen Theologie fühlte, während wiederum seine Gegner im Gebrodel dieser angeblichen *Gedanken*, die fast noch oppressiver in seinem *Hippolytus und seine Zeit* sich bemerklich machende Konfusion, in der wir zur Zeit mit der modernen Theologie stecken, wohl ahnen durften. Bunsen mag auch als Favorit und als Diplomat seines Königs am besten das Verhältnis, in dem zur Zeit das Deutsche Reich unter preußischer Führung zur modernen Theologie steht, vorgebildet oder zum voraus dargestellt haben.

Im Jahre 1902 hat die preußische Regierung daran gedacht, auf den erledigten Lehrstuhl eines Profanhistorikers einen Theologen zu berufen, und zwar auf den Berliner Stuhl des Welthistorikers Scheffer-Boichorst den Leipziger Kirchenhistoriker A. Hauck, also den ganzen Unterschied *profaner* und *theologischer* Geschichts-

Digitized by Google

betrachtung für unwesentlich erklärt. Soll man nun darin einen legitimen und dann vorzüglich beachtenswerten Triumph der modernen Theologie erblicken, welche sich die Anerkennung auf wissenschaftliche Ebenbürtigkeit wenigstens in der Geschichtswissenschaft errungen hatte? Oder soll nicht vielmehr die Sache als ein besonders sprechendes Wahrzeichen der Barbarisierung gelten, der unsere Kultur sich entgegenbewegt? Ich freilich entscheide mich für das Letztere. Und zwar gilt mir der Fall als eine Parallelerscheinung zur Konfessionalisierung der Wissenschaft, die sich in der Organisierung paritätischer Lehrstühle im Organismus unserer Universitäten anmeldet. Dergestalt stände die Theologie im Begriff, im Schoße unserer Universitäten zur Anerkennung ihrer vollen Ebenbürtigkeit mit den übrigen vom Mittelalter her etablierten Wissenschaften zu gelangen, ja zu einem sie alle treffenden Anspruch zugelassen zu werden. Das wäre denn vom Mittelalter nicht mehr weit, vielmehr pures Mittelalter.

Die Kirchengeschichte lehrt, daß das Christentum, wie es auch mit der vermeintlichen Lenkung seiner Fata stehe, unfähig gewesen ist, sich den Folgen auch nur einer einzigen Schwäche der menschlichen Dinge zu entziehen. Nicht ein Greuel der Geschichte, d. h. unter den Erfahrungen der Dinge, die in der Geschichte gelebt haben, fehlt in den Erfahrungen der Kirchengeschichte. Der Natur der Sache nach greift diese Erfahrung über jeden innerhalb des Christentums selbst hervortretenden Unterschied hinaus, den der Konfessionen. Beim Protestantismus nicht minder wie beim Katholizismus; sein Leben in der Gegenwart ist nicht besser gesichert wie das des Katholizismus. Beide sind auf dieselben Auskünfte der Not angewiesen, um sich noch über Wasser zu halten. Not ist eine starke Gewalt, aber auch sie stumpft sich ab.

Ist das Christentum noch jung genug, um die Prüfungen, die ihm der Besitz einer Theologie auferlegt, zu ertragen? Ist das Christentum noch jung genug, um eine Theologie zu erzeugen? Was bedeutet im Grund die unbegreiflicher Weise gerade bei modernen Theologen so akzentuierte historische Auffassung des Christentums? Gerade sie, ihrer eigenen Einbildung zum Trotz, sperren sich beharrlich gegen dessen historische Auffassung. Der ganze Gedanke, die Frage der ewigen Fortdauer des Christentums historisch zu stellen, ist ein besonders beredter Zug im hippo-

Digitized by Google

kratischen Gesicht des modernen Christentums, — ein Zeugnis, daß seine Theologen in Wahrheit nicht dessen Vertreter, sondern dessen Totengräber sind.

3. Ueber die Erforschung von Urgeschichte.

Wäre man einmal klar über den Sinn unseres Nichtwissens auf dem Gebiete der Urkirche, so würde man sich auch über den irreligiösen Charakter der Theologie eher verständigen können. Denn alle Theologie, konservative und liberale, fördert eine Masse Dinge zu Tage, welche die Urzeit des Christentums im Dunkel des eigenen Unbewußtseins — also sinnreich genug — mit Nacht bedeckt hat.

Es gibt keine Geschichte ohne Tradition, — wenn aber so alle Geschichte von Tradition begleitet wird, jede Geschichte Tradition hat, so ist damit nicht gesagt, daß das Ding, das Tradition genannt wird, stets sich gleich bleibt. Der Darsteller von Geschichte muß durch eine unerläßliche Vorarbeit zu seiner Darstellung hindurch: es ist dies die Kritik der Tradition. Sofern also Geschichtsdarstellung Kritik voraussetzt, soweit Ansprüche an Selbständigkeit in der Kritik berechtigt sind, ist auch die Forderung wohl begründet, jede Periode bis in ihre Tradition zurück zu verfolgen, hat es guten Sinn, nach der Tradition einer Urgeschichte zu fragen, ob sie nicht vor der Tradition jeder andern Periode charakteristisch sei. Handgreiflich hat die Tradition einer Urgeschichte ihr ganz besonderes Ansehen — schon wegen des Grundcharakters jeder Urgeschichte, daß sie sich aus Anfängen zusammensetzt.

„Die Geschichte beginnt erst, wo die Monumente verständlich werden und glaubwürdige schriftliche Aufzeichnungen vorliegen“ (Ranke, Weltgeschichte Vorwort p. VI). Dahinter liegt die Urgeschichte. Was bedeutet sie dem Geschichtsschreiber? Urgeschichtliche Probleme sind in steter Gefahr im Lichte betrieben zu werden, in dem alle Katzen grau sind. Sie sind daher nur Forschern erlaubt, die in diesem Lichte zu sehen vermögen — also Forschern mit „Katzenaugen“, die im Dunkeln sich zurechtfinden. Auch Urgeschichte hat es mit Vergangenheit zu tun, aber mit einer Vergangenheit besonderen Sinnes.

Digitized by Google

Der Unterschied tritt am unmittelbarsten an der Beschaffenheit der Ueberlieferung hervor. Der Schleier, der ja über jeder Ueberlieferung liegt, ist bei der Urgeschichte bis zur Undurchdringlichkeit gesteigert. Echte historische Wissenschaft wird nichts mehr vermeiden als die Grenzen der Urgeschichte ihrerseits zu erweitern, d. h. Urgeschichtsforschung auch da zu treiben, wo die gewöhnliche Geschichtsforschung vollauf zu tun hat und die Urgeschichte eigentlich nichts.

Nur aus dem wesentlichen Unterschied von Urgeschichte und Geschichte erklärt es sich, daß Urgeschichte in so besonderem Ansehen zu stehen vermag. Urgeschichte ist in der Tat bedeutsamere, entscheidendere Geschichte als alle Geschichte sonst, und zwar durchaus nicht nur in der Kirchengeschichte. Entstehungsgeschichte ist in der Geschichte alles Lebendigen, im Leben überhaupt unvergleichlich. In der Geschichte jedes Organismus tritt der Moment ein, wo die Grenzen, die ihn gegen die Welt abschließen, keine wesentliche Verrückung mehr erfahren. In diesem Moment scheidet sich Ur- oder Entstehungsgeschichte von Geschichte ab. Darum auch die Aehnlichkeit dieses Moments mit dem Tode, und die Leichtigkeit, mit welcher bei aller Geschichte im gemeinen Sinne der Schein von Verfallsgeschichte sich einstellt. Soweit geschichtliche Betrachtung nur fertige Dinge aufnimmt, kann sie freilich in der Hauptsache nichts mehr anderes sein als Verfallsgeschichte. Sie löst die Verbindung der Elemente, welche die Urgeschichte hergestellt hat, wieder auf. Damit steht sie tatsächlich zwischen Leben und Tod und sie überwiegend im Lichte des einen oder andern zu betrachten, hängt lediglich an der Anlage und Willkür des betrachtenden Subjekts. Die Geschichte — selbst und tatsächlich — setzt ebenso sehr das Leben fort als sie den Tod vorbereitet.

Ist also bei Dingen, die historisches Leben, historische Wirksamkeit haben, zwischen ihrer prähistorischen und ihrer historischen Zeit zu unterscheiden, dann legt die prähistorische mit ihrem Dasein den Grund zu ihrer historischen Wirksamkeit. In dieser ihrer Entstehungszeit läßt sich daher bei diesen Dingen von nichts abstrahieren, was sie ins Dasein gerufen hat. Beim Buch z. B. fällt in dieser Zeit noch dieses und eben sein Verfasser unmittelbar zusammen, es wirkt als die geschlossene Ein-

Digitized by Google

heit seiner selbst und seines Urhebers und bei seiner Wirksamkeit wird dieses Urhebers neben dem Buche weiter gar nicht noch besonders gedacht, sondern dieser lebt — für den ursprünglichen Leser — nur in und mit dem Buche selbst. Das Buch ernst nehmen, heißt in dieser Zeit nichts anderes als neben ihm von seinem Verfasser nichts weiter besonderes wissen. Auf dieser Einheit nun aber beruht die historische Wirksamkeit eines Buchs, nur löst sie sich eben im Laufe dieser Wirksamkeit — mit der Zeit — auf, bis zuletzt das Buch nur noch allein lebt, und nicht mehr sein Verfasser in ihm. Das ist die Zeit der Literaturgeschichte, deren Grundmotiv die Besinnung auf die Verfasser der nur noch allein lebenden Bücher ist. Auch sie nimmt die Bücher ernst — so ernst, daß sie sie unmittelbar für ihren Verfasser eintreten läßt. Aber sie tut nur so, soweit sie eben nicht mehr anders kann. Ihr steht eben wirklich nur noch das Buch unmittelbar zur Verfügung, der Verfasser ist nicht mehr am Leben, erscheint aber neben dem Buch nur um so unentbehrlicher, weil das Buch gar nicht mehr so lebendig wirkt, um die Frage, wer er denn gewesen sei, indem es sie stellt, nun auch noch selber zu beantworten. Nur auf Ueberschätzung des Buches beruht jetzt, was die Literaturgeschichte noch aus ihm über seinen Verfasser erfahren zu können meint. Das Buch hat in diesem Stadium, da es geschichtlich etwas zu bedeuten hat, aufgehört, der geschlossene Organismus der Einheit von Verfasser und Erzeugnis zu sein, als welches es zu wirken begann. Es wirkt von seinem Verfasser losgelöst, aber zugleich ist damit der Prozeß eingeleitet, an dessen unvermeidlichem Ende es einmal zu wirken ganz aufgehört haben wird. Einst wurde es durch sich selbst als die lebendige Rede seines Verfassers verstanden, und neben ihm war der Verfasser nicht erst zu zitieren. Aber nun bringt kein wünschenswert gewordenes Zitieren des Verfassers dieses einstige Verständnis zurück.

Namentlich das Verständnis einer ganzen Literatur ruft die Literaturgeschichte durch die Kombination einer nur für sie noch lebenden und sich noch an sie herandrängenden Bücher nicht ins Leben zurück. Die Verfasser insbesondere sind entweder gleichzeitig mit ihren Büchern da oder überhaupt nicht mehr, jedenfalls nicht mehr als die allein truglosen Interpreten ihres Erzeugnisses. Ist es mit einer Literatur wirklich soweit, daß sie nur noch in

Digitized by Google

Büchern lebt, wie das eben in vorzüglichem Maße, bei aller Urliteratur der Fall ist, dann ist es eben auch mit ihrer Wirksamkeit vorbei. Diese gehört nur noch der Geschichte, nicht mehr dem Leben an, und sie kann nur scheinbar in dieses zurückgerufen werden. Darum ist jede *Einleitung ins Neue Testament* praktisch aussichtslos. Das Urchristentum lebt für uns wohl noch in Büchern, aber nur noch in solchen, so daß wir nahezu gar nichts von den Menschen wissen, die sie schrieben. Machen wir uns also keine Illusion! Sollte für uns je etwas von einem dieser Menschen dämmern und der Verfasser eines neutestamentlichen Buches wieder aufleben, so müßte dieses der historischen Wirksamkeit der neutestamentlichen Literatur vollends den Todesstoß versetzen. Deren Wirksamkeit beruht nur eben auf der in ihrer Urzeit gegebenen unmittelbaren Einheit von Entstehung und Wirksamkeit. Unmittelbare Unterhaltung mit ihren Verfassern macht sie selbst überflüssig und streicht sie jedenfalls aus ihrem historischen Dasein. Das Vergangene aller Urliteratur ist eben nicht einfache Vergangenheit, sondern qualifizierte Vergangenheit oder Vergangenheit in zweiter Potenz — Mehr-als-Vergangenheit, Uebervergangenheit: es ist, nahezu, nichts mehr von Gegenwart darin.

Die scharfe und prinzipielle Unterscheidung der Urgeschichte von aller späteren Geschichte irgend einer Lebenserscheinung ist auf dem ganzen Gebiete der Kirchengeschichte von größter Wichtigkeit. Der von mir im Aufsatz über *die Anfänge der patristischen Literatur* (in Sybel's Histor. Zeitschr. Bd. XII N. F. 1882 S. 417 ff.) aufgestellte Begriff der „christlichen Urliteratur" hat sogenanntes „Glück" gemacht — er ist bald ausdrücklich anerkannt (zuerst von Harnack), bald stillschweigend angeeignet (Die Ueberschrift „Les primitifs" bei P. Battifol, Anciennes litteratures chrétiennes, Paris 1897 p. 1), bald entstellt, (wenn z. B. G. Krüger, Gesch. d. altchristl. Literatur S. 83 „die urchristliche Literatur" mit „christlicher Urliteratur" für gleichbedeutend hält), bald auch ergänzt worden (von Haußleiter, Gött. gel. Anz. 1898, S. 340 f. mit der Bemerkung, daß „das urchristliche Schrifttum kein rein zeitlicher, sondern zugleich ein qualitativer Begriff ist"). Die christliche Urliteratur ist darum für spätere Geschlechter und noch für uns so schwer verständlich, weil sie es für ihr ursprüngliches

Digitized by Google

Publikum so unmittelbar war. Sie redet die Sprache ihrer Leute und verzichtet demnach auf alle Künste der Literatur, weil sie es kann. Sie ruft unmittelbar einen Glauben an, den sie mit den ihr vorschwebenden Lesern teilt und diese mit ihr. Was kümmert sie da der literarische Ausdruck dessen, was sie zu sagen hat? Aber freilich, diese Sorglosigkeit muß sie mit dem Preise besserer Verständlichkeit für eine spätere und jede ihr ferner stehende Welt zahlen. Sie verschmäht es, dem Inhalt ihrer Schriften mit Hilfe literarischer Formen größere Allgemeingiltigkeit zu verschaffen. Indem sie so selber versäumte, sich den Anschluß an die Weltliteratur zu sichern, ist sie von der Kirche kanonisiert worden: das will sagen, die Nachwelt hat darauf verzichtet, sie zu verstehen, und sich vorbehalten, sie auszulegen. Wenige Tatsachen öffnen besser die Augen über die Kluft, welche christliche Urliteratur und spätere kirchliche Zeitalter trennt, als die Naivität, mit der die Wünsche des Ignatius von Antiochien sich in Widerspruch setzen mit früh schon in der Kirche auftauchenden Bedürfnissen und Aeußerungen ihres Reliquienglaubens. Die Begründung seiner Todessehnsucht (Rom. 7, 2) und das gegensätzliche Verhalten der beiden ignatianischen Märtyrerakten, der sogenannt antiochenischen (cap. 6) und der sogenannt römischen (cap. 10) sprechen deutlich dafür. Es ist, als wenn die christliche Urliteratur einer ganz andern Welt angehörte, für die man gar kein Auge mehr hatte und die man demgemäß entweder gar nicht mehr sah, oder noch sah, aber gar nicht mehr verstand, zu der man sich daher im günstigsten Falle nur noch durch die gewaltsamste Umdeutung in Einklang zu setzen vermochte. Bezeichnenderweise hat sich nächst den unter dem Schutzdach des neutestamentlichen Kanons geretteten Resten der Urliteratur aus der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts nichts besser erhalten als die durch erzwungene Gemeinverständlichkeit sich auszeichnende apologetische Literatur. Gerade auch wegen ihrer Flachheit — vom christlichen Standpunkte aus — stand sie späteren Zeitaltern der Kirche — und zwar sehr bald — näher und war ihnen interessanter als die Urliteratur.

Urgeschichte hat zum Grundmerkmal Entstehungsgeschichte zu sein und nicht etwa, was ihr Name anzunehmen, scheinbar veranlassen kann, *uralt* zu sein. Sie kann vielmehr

Digitized by Google

auch sehr jung sein, und ob sie alt oder jung ist, macht überhaupt keine Eigenschaft aus, die ihr ursprünglich zukäme. Sie läßt sich an ihr nicht unmittelbar wahrnehmen, so wenig wie überhaupt der Geschichte irgend eine Beziehung zur Zeit an sich zukommt. Sondern alle Beziehung zur Zeit, die sie hat, ist ihr erst durch das Subjekt ihres Betrachters verliehen. So wenig wie Geschichte überhaupt ist auch Urgeschichte irgendwie an einen Ort in der Zeit gebunden. Die Urgeschichte des Urchristentums liegt zum Beispiel an sich unter dem hellen Tageslicht der Geschichte. Dunkel, lückenhaft, findet sich da mitten in den dichtgedrängten und aufgeklärten Dokumentenfeldern der bereits alternden antiken Kultur ein bedeutsames Beispiel von Urgeschichte, wie es klassischer auch in den sonst begreiflicherweise interessantesten Urgeschichten, den auch zeitlich ältesten, nicht vorliegt.

Schwere Probleme sind die beste Hülle für die Unfähigkeit ihrer Bearbeiter — um so besser natürlich, je näher sie der Grenze der Lösbarkeit stehen. Wenige Partien der Wissenschaftsgeschichte mögen davon zu überzeugen so geeignet sein als die Behandlung, welche die Geschichte des Urchristentums von ihren *Fachleuten* erfährt. Von der wirklichen Natur ihres Gegenstandes scheinen die heutigen Darsteller des Urchristentums kaum eine Ahnung zu haben. Wenigstens sind die Methoden, die sie in Anwendung bringen, vollkommen zweckwidrig und unvernünftig. Die Tradition einer uralten Entstehungsgeschichte hätte vor allem Anspruch, mit subjektiver Konjektural- und Hypothesenkritik verschont zu werden — aber gerade mit ihr wird der Ueberlieferung des Urchristentums am rücksichtslosesten zugesetzt. Wir leben noch immer in der Periode der Reaktion gegen den unsinnigen Schutz der Dogmatik, unter dem die Anfänge des Christentums so lange gestanden haben. Es mag ja sein, daß die Tradition einer Urgeschichte, eben wegen ihrer Mängel, der subjektiven Ergänzungen durch Konjektur und Hypothese am wenigsten e n t r a t e n kann, wenn doch ohne solche Ergänzung nichts mit ihr anzufangen ist. Allein was beweist diese Bedürftigkeit für den Erfolg der Sache? So ist denn Urgeschichte ein Unternehmen von gleicher Bedenklichkeit wie Gegenwartsgeschichte. Wäre heutzutage bei der Behandlung von Urgeschichten das erforderliche Bewußtsein für die besondere Schwierigkeit der Sache vorhanden —

Digitized by Google

(wozu etwa J. Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes [Leipzig 1903, S. 21] verhelfen könnte), so wäre die kindliche Fröhlichkeit unmöglich, mit der man sich soeben (1903) in den Babel-Bibel-Handel zu stürzen sich anschickt. Prof. H. Zimmern schreibt über „Biblische und babylonische Urgeschichte" (3. mehrfach vermehrte Auflage, Leipzig 1903), wie man bisher griechische und römische oder sonst eine Geschichte geschrieben — ohne mitten im unausgetragenen Streite über die Wissenschaft der Geschichte, in der wir uns zur Zeit befinden, nur zu fragen, worin die Eigentümlichkeit des Unternehmens bestehe, unbekümmert um irgend eine Einsicht in seine Grenzen (— was besonders S. 39 an den beiläufigen und unbedachten Redensarten über das gestreifte religionsgeschichtliche Problem hervortritt). Zu einem solchen Leichtsinn des Verfahrens hat man sich durch die Parasiteninteressen der Theologie verleiten lassen. Auch um den Begriff des *Urchristentums* pflegt sich die gegenwärtige Kirchengeschichtsschreibung nicht zu kümmern, — wie wenig, beweist besonders augenscheinlich und eindringlich der seit 1892 erscheinende Grundriß der Kirchengeschichte von Karl Müller, durch seinen unbedachten und unbesonnenen Anfang, bei dem das Urchristentum von vornherein in die ungeschiedne Masse des Begriffs „Vergangenheit" geworfen erscheint und als besonderer Begriff gar nicht erfaßt ist.

An eben dieser Verwirrung der Grenzen von Urgeschichte und sonstiger Geschichte hängt zu einem guten Teil auch die hoffnungslose Konfusion, die zu herrschen pflegt, wenn die Rede auf Dinge wie Soziales Christentum oder Christlicher Sozialismus kommt. Das Christentum nimmt als Religion durch die Ansprüche auf Absolutheit in der Welt, die es auf seiner monotheistischen Grundlage von vornherein erhebt, zur Welt, die es umgibt, freilich stets seine bestimmte, eigentümlich exklusive Stellung ein. Aber dabei sind die allgemeinen Voraussetzungen, die dem Christentum bei dieser Stellungnahme in die Wiege gelegt sind, von entscheidender Bedeutung. Im Urchristentum hat das Christentum die Welt, die es beherrschen will, auch ganz in sich — aber eben in der entscheidenden Zuversicht, daß die Geschichte und mit ihr zugleich das Christentum

Digitized by Google

selbst mit der Welt fertig ist. Die Geschichte des Christentums wird aber sofort auf einen ganz anderen Boden versetzt, sobald sie zur Kirchengeschichte wird — und das tritt in dem Augenblick ein, wo die angeführte Voraussetzung (des Wegfalls der Welt) zu wirken aufhört. Damit ändern alle Beziehungen des Jesusglaubens zur Welt sozusagen ihre Farbe, und so sind auch die Beziehungen des Christentums zum Sozialismus in gemeinhistorischer Zeit und so namentlich im sogenannten christlichen Sozialismus der Gegenwart total andere als in der Urperiode. Im Urchristentum hat das Christentum den Sozialismus direkt in sich. Heute ist die Verbindung von diesen beiden Mächten ein jederzeit lösliches Verhältnis geworden. Vom christlichen Sozialismus kann selbstverständlich erst geredet werden da, wo sich Christentum und Sozialismus als zwei in sich geschlossene Doktrinen oder Systeme gegenüberstehen, die zusammen- oder auseinandertreten können, oder wo es sich um lebendige Bestrebungen handelt, die ihren Ausgang entweder vom religiösen Interesse des Christentums oder vom sozial-politischen Interesse der Eigentumsordnung nehmen. Darum ist es widersinnig von christlichem Sozialismus (oder sozialistischem Christentum) schon im Urchristentum zu reden. Denn hier hat das Urchristentum das, was an ihm Sozialismus genannt werden kann, noch ursprünglich in sich. Um sozialpolitische Bestrebungen für sich genommen und also auch um Sozialismus gänzlich unbekümmert, entwickelt das Christentum erst rein aus sich die Keime, in welchen die Möglichkeit zur s p ä t e r e n wirklichen Geschichte des christlichen Sozialismus oder des sozialistischen Christentums und ihrer Gegensätze liegt. Das Urchristentum enthält — als Urgeschichte — nur Möglichkeiten in sich, die wesentlich anderer Art sind als die der späteren Geschichte. Denn in jenen nachfolgend beeinflußten Perioden steht das Christentum eben nicht mehr auf sich allein, sondern ist unlöslich mit dem Getriebe der Weltgeschichte vermengt. „Gerade die Verbindung mit religiösen Ideen kennzeichnet ja fast alle Erscheinungen des Sozialismus in den Jahrhunderten des Glaubens, welche zwischen dem Untergange der antiken Welt und der französischen Revolution liegen." (F. von Bezold in Sybel's Hist. Zeitschrift N. F. V, S. 34). Seitdem ist diese Verbindung viel seltener. Aber wenn auch die Emanzipation des Sozialismus von dem herr-

Digitized by Google

schenden Christentum im Bereiche des modernen Unglaubens allmählich stattfindet, ist sie immer noch häufig genug, sodaß der christliche Sozialismus im Anschluß an den Gang der Entwicklung in allen modernen Staaten aufgetreten ist, in Frankreich, in England und sonst. Je nach den in jedem Lande gegebenen Umständen mit größerem oder geringerem Erfolg. Spät und mit dem geringsten Erfolg in Deutschland. Weit besser verträgt sich mit dem Sozialismus auf jeden Fall die katholische Kirche als der Protestantismus. Sie fürchtet Massen weit weniger und unterzieht sich leichter der Aufgabe, sie im Zaum zu halten.

ZWEITES KAPITEL.

ZUM URCHRISTENTUM UND SEINEN SCHRIFTEN.

Christentum heißt nichts anderes als Christus und der Glaube seiner Anhänger an ihn, es ist etwas Ueberzeitliches, zu Lebzeiten Jesu war es noch gar nicht da. Etwas anderes zu beweisen ist meine ich noch keinem modernen theologischen Versuche des Urchristentums historisch habhaft zu werden gelungen. Nach Jesu Tode hat es sich aller historischen Wahrnehmung entzogen, indem *Christi* Anhänger ein vollkommen unfaßliches, zwischen Sein und Nichtsein zweideutig schillerndes Ding wurden. In die Sphäre der Geschichte hat das Christentum erst Paulus eingeführt und zwar indem er es aus dem was ihm in der Welt vorlag, insbesondere in Judentum und Jesus samt seinen Juden zusammendachte und zu den Heiden verpflanzte.

Nur ein Wahn kann das Christentum mit Jesus als historischer Person beginnen lassen, d. h. mit einem rein persönlichen Zustande, indem es noch nicht aufgehört hatte, etwas Gedachtes zu sein: Der Irrtum einer Zeit, da es im Begriffe steht, wieder etwas rein Gedachtes zu werden! Das historische Christentum ist dasjenige, das sich in der Geschichte entwickelt hat und zwar hier zu einer historischen Macht der menschlichen Gesellschaft. Dieses Christentum ist etwas ganz anderes als das Christentum, das moderne Theologen auf die der Vergangenheit angehörende historische Person Jesu begründen zu können sich einbilden.

Digitized by Google

1. Pessimismus. Buddhismus. Askese.

Mit dem radikalen und ernsten Pessimismus kann die Menschheit nicht auskommen. Aber uns Menschen fehlt auch die Kraft nicht, uns eines Pessimismus der Art zu erwehren. Wir können die Dinge lieben, und deshalb uns darüber hinwegsetzen, daß wir sie nicht verteidigen können. Aber allerdings Liebe ist da nötig, und gibt es für Menschen keine Weltliebe mehr, dann ist es freilich mit der Welt unter ihnen vorbei: Pfaffen werden vielleicht statt Liebe hier Religion zu setzen vorziehen. Wogegen ich sage, es ist einfach nicht wahr, daß unter Menschen die Liebe zu den Dingen aus der Religion stammt. Sie hat ganz andere und vielfachere Grundlagen, Religion ist darum nicht was den Dingen ihren Bestand am festesten sichert.

Dilemmen wie die einer pessimistischen oder optimistischen Weltbetrachtung, einer egoistischen oder altruistischen Moral, sind im wissenschaftlichen Denken einfach gar nicht zuzulassen, ihre Entscheidung ist abzulehnen als gegen die ehernen Weltgesetze verstoßend. Denn die Welt ist, wie sie ist, wunderschön und grauenvoll zugleich, Weltverwerfung und Weltanbetung für menschlichen Sinn das Eine so berechtigt wie das Andere. Es ist nicht möglich, die Welt genug zu bewundern und nicht möglicher, sie zu vertreten; die Verträglichkeit dieser ihrer entgegengesetzten Eigenschaften ist allem Begreifen entzogen. Darum kann der Mensch mit und an ihr nichts Besseres und Höheres tun, als sie anerkennen, sie nehmen wie sie ist und von der Gleichgültigkeit seines Werturteils über sie sich durchdringen lassen. Ob sie gut oder schlecht, schön oder häßlich, er kann es nicht entscheiden und was kann denn auch für ihn auf diese Entscheidung ankommen, er überlasse sich denn der Selbsttäuschung, daß er sich selbst ein über ihm schwebendes Lebensgesetz zu geben im Stande sei, was doch nur dem grundsätzlichsten Allegoristenwahn möglich wäre. Anders steht es auch mit menschlicher Moral nicht, sofern diese altruistisch und egoistisch nur zugleich sein kann. Das Individuum der *Menschheit* genannten Gemeinschaft kann außerhalb dieser nichts, aber auch die Gemeinschaft nichts ohne die Individuen. Auch die Menschheit ist, wie sie ist, solidarisch zu nehmen und kein Werturteil, das über die Rangordnung von Individuen

Digitized by Google

und Gesamtheit in ihr absprechen will, hat die geringste Bedeutung für ihr Leben und Bestehen selbst. Die Majestätsrechte des Individuums und der Gesamtheit sind ganz gleich, sie zu entzweien und ihre gegebene Einheit zerreißen zu wollen, kann nur — der Gipfel der Torheit — ein nichtiges Tun bleiben. Weder der Menschheit noch dem Individuum ist hier mit irgend welcher Maxime zu helfen. Die Menschheit ohne die Individuen ist nichts, und dem Einzelnen frommt nur der Rat, sich gegen den Strom der Gesamtheit, in den er sich geworfen findet, zu behaupten, indem ihm zugleich der entgegengesetzte gegeben wird, sich diesem Strom zu überlassen und sich dabei zugleich Alles und Nichts zu dünken. Darüber ist nicht hinauszukommen.

Sollte es daher das Christentum sein, das durch Heiligsprechung einer optimistischen Welt- und einer altruistischen Moralbetrachtung jene ewigen Grenzen der Menschheit in Verwirrung gebracht hätte? Ich weiß aber nicht, ob das Christentum nicht eben so gut anleitet, die Grenzen hier zu respektieren. Ansonst wäre eben sein Urteil zu revidieren und nur zum alten Heidentum zurückzukehren, das diese Grenzen anerkannte, für Pessimismus und Optimismus, Egoismus und Altruismus einen und denselben unabgesteckten Raum in seiner Weltbetrachtung hatte. Diese Gegensätze sind in der Menschheit ewig disputabel und können innerhalb ihrer selbst nie etwas anderes sein. Man mag sie daher spalten und darf sie, bei Gefahr des Lebens, doch nie entzweien.

Wer Pessimist ist in Hinsicht auf seine Gegenwart, die Zeit, in der er selbst steht, soll nur aufgeben, ihr zu helfen. Wer seiner Zeit helfen will, muß vor allem an sie glauben, also überzeugt sein, daß ihr zu helfen sei. Das ist natürlich durch kein Wunder möglich; wer das voraussetzt, wie es der hilfsbereite Pessimist tut, kann von vornherein nur für einen Quacksalber gelten. Wer über den Pessimismus in Hinsicht auf seine Zeit nicht wegkommt und dennoch ihr predigt, ist eben ein *Weib*. Das alte Christentum wußte mit seinem Zetern über die Welt darum wohl am besten, warum es „das Schweigen des Weibes" verlangte. Es empfand selbst sein Zetern als seine *schwächste Seite*.

Das Christentum ist zwar nicht so gründlich pessimistisch wie der Buddhismus, sofern es nicht wie dieser von Haus aus akos-

Digitized by Google

mistisch ist, aber es ist doch durch seine Erfahrung in der Geschichte schließlich so pessimistisch geworden, daß es auch den Theismus zu Grunde gerichtet hat und gewissermaßen ebenfalls in Atheismus ausgeht. Das Unterfangen, die Welt von Gottes Liebe zu überzeugen, kann es nun nur mit Atheismus abbüßen und mit ihm die Welt.

Der Buddhismus ist atheistisch und doch Religion. Eben das vermag das Christentum — was historisch sich noch so nennen läßt — nicht zu verbinden und ein Chamberlain'sches Christentum ist und bleibt nun einmal ein Liebhaberchristentum.

Um die Grundverkehrtheit der Schopenhauerschen *buddhistischen* Auffassung des Christentums aufzudecken, scheinen mir Nietzsche's Betrachtungen s. Wille zur Macht Aph. 99 f. Werke XV, 105 ff. kl. Ausg. Leipzig 1901, vorzüglich geeignet, wo vielmehr das größte Gewicht auf dessen jüdische Herkunft gelegt wird, und das Urchristentum eine Denkweise ist, die in den gedrückten kleinen Gemeinschaften der jüdischen Diaspora im großen römischen Reich entstand, ein potenziertes Judentum. Insbesondere bestreitet Niezsche, daß der Buddhismus, wie das eifrig betriebsame Urchristentum „aus einer Ressentimentsbewegung geboren sei", s. Aph. 106 S. 110 a. a. O. Man vergleiche namentlich Nietzsche's zusammenfassende Betrachtungen über das Verhältnis des Christentums und des Buddhismus Aph. 135 ff. S. 132 ff., wo Nietzsche vollends nur der Korrektor der von Schopenhauer entdeckten und behaupteten Verwandtschaft von Christentum und Buddhismus ist. Auch Nietzsche läßt bei aller Kontrastierung von Buddhismus und Christentum doch einen ganz beträchtlichen Fonds von *Gemeinsamem* in beiden Bewegungen stehen. Nietzsche meint, „die Askese im Christentum sei nicht spezifisch, was Schopenhauer mißverstanden habe." Was Schopenhauer vom asketischen Grundcharakter des Christentums fabelt, hängt an seinem Grundirrtum über die Stammverwandtschaft von Christentum und Buddhismus und der daran hängenden Verkennung der Stammverwandtschaft von Christentum und Judentum, demgemäß auch in Wahrheit, ganz anders als der Buddhismus, das Christentum kein irdisch gemeinter Eudämonismus ist, wiewohl auch da „die Praxis" ein Mittel glücklich zu sein ist, s. Aph. 102 S. 108, im Sinne jenes irdischen Glücks der kleinen jüdi-

Digitized by Google

schen Familien- und Gemeindekreise in der großen Welt der Römer wie es Aph. 114 S. 115 f. schildert, welchem entsprechend das Christentum in der Welt zu einer „Reaktion der kleinen Leute" wurde, Aph. 115 S. 117. Die Mittel, glücklich zu sein, sind aber beide Male die ganz verschiedener Menschen. Auch dem läßt sich noch ein guter Sinn unterlegen, wenn Nietzsche Aph. 110 S. 113 fortfährt: „die Asketik wachse in das Christentum hinein", nämlich wenn damit nur so viel gemeint ist: diese Asketik im buddhistischen Sinn sei dem noch ganz in jüdischen Anschauungen geschlossenen Christentum einstweilen fremd, eigne nur dem in die große Welt hinausgetretenen Christentum der Kirche. Aber zu leicht macht sich Nietzsche seine kritisch historische Auffassung, wenn es am angeführten Ort weiterheißt, in das Christentum wachse die Asketik hinein „überall dort, wo es auch ohne Christentum Asketik gibt". So ganz äußerlich läßt sich das Verhältnis des Christentums zur Asketik doch nicht verstehen. Das Christentum, über das Nietzsche spricht und für das er sich wie alle Welt allein interessiert, ist doch eben nur das der Kirche, das in die große Welt hinausgetriebene Christentum, nicht das, historisch angesehen, flüchtige Gebilde des Urchristentums, d. h. des Christentums im Keimzustande. Dem Christentum der Kirche ist aber die Asketik trotz seiner bescheidenen Herkunft, doch eingeboren und der Unterschied, der zwischen ihm und Buddhismus besteht, läuft auf eine Art Doktorfrage hinaus. Nicht nur weil es Asketismus in seiner Umgebung schon vorfindet, wird das Christentum als Kirche (oder in der Geschichte) asketisch, sondern wegen der Lage, in der es sich von seiner Herkunft aus der jüdischen Diaspora her in der Welt befindet, kann das Christentum gar nicht anders als asketisch werden. Nietzsche hätte dies zu durchschauen Gelegenheit gehabt, besonders wo er den Anteil, den an den historischen Erfahrungen des Christentums Vergewaltigung gehabt hat, nämlich „Verfolgung" erkennt, was gerade seltsamer Weise im besprochenen Aphorismus eben vorher geschehen ist. Das Urchristentum war eine Denkweise, die in der Welt nur durch Verfolgung siegen konnte, und eben darum asketisch werden mußte, d. h. das Christentum hatte die Askese trotz allem gewissermaßen im Leibe. Man kann der Nietzsche'schen Auffassung des Verhältnisses von Christentum und Asketik etwas vorwerfen, was er selbst vermut-

Digitized by Google

lich sehr perhorreszieren würde: *Hyperprotestantismus*. Er ist in der Tat nahe daran, die Asketik für eben so ablösbar vom Christentum zu halten, wie es die Reformation getan, oder doch auf dem Wege zu solchem Verständnis des Christentums. Während in Wahrheit eben diese von der Reformation angenommene Abtrennbarkeit asketischer Weltbeurteilung vom Christentum nicht besteht. Freilich redet Nietzsche auch wiederum, besonders Aph. 128, S. 126 f., vom Christentum, indem er Urchristentum und die in die antike Welt hinausgetretene Kirche nicht recht auseinanderhält, daher er denn auch wieder ebenda von der „Jenseitigkeit" der christlichen Annahmen und „der liebevollen einfältigen Praxis statt eines auf Erden erreichbaren buddhistischen Glücks" als von Gegensätzen redet, wenige Zeilen darauf wieder, mit unzweideutiger Auseinanderhaltung von Christentum und Urchristentum, von der relativen *Rationalität* des Urchristentums im Unterschied vom Unsinn des Wunderglaubens des späteren Christentums. Kurz, in Nietzsche's Reden vom Christentum gehen manche Gedankengänge etwas wirr durcheinander. Einen Versuch sich herauszuhelfen, macht er offenbar selbst, wenn er zusammenfassend sagt: „Christentum: ein naiver Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung, mitten aus dem eigentlichen Herde des Ressentiments heraus . . . aber durch Paulus zu einer heidnischen Mysterienlehre umgedreht, welche e n d l i c h [von Ov. gesperrt] sich mit der ganzen staatlichen Organisation vertragen lernt . . . und Kriege führt, verurteilt, foltert, schwört und haßt." Naiv ist hier nur Nietzsche's Schnellfertigkeit.

An das Asketische des Christentums als den *fatalen* Zug seines Charakters und die nicht mindere Fatalität der Gefahr, daß über diesen Zug weggesehen wird, erinnert wieder einmal recht lebhaft K. Federn in seiner Uebersetzung von E. Carpenter's Wenn Menschen reif zur Liebe werden, 2. Aufl. Leipzig 1902. S. 14 f. Das Christentum ist zweifellos in seinem Grundcharakter asketisch und zwar exzessiv asketisch. Und nur darin ist seine Unverträglichkeit mit der Entwicklung des menschlichen Geschlechts begründet, keineswegs in seinem asketischen Charakter überhaupt. In diesem liegen vielmehr nur die Wurzeln seiner unter Menschen gewonnenen Macht, denn der asketische Trieb ist in der Menschheit gleich tief begründet wie der entgegengesetzte. Ohne Rücksicht

Digitized by Google

auf diese Tatsache, ist unter Menschen keinerlei Kultur möglich. Asketischer und Lusttrieb müssen sich in gleicher Freiheit ausleben. Nur soweit das Christentum der Gefahr unterlegen ist, hyperasketisiert zu werden, den asketischen Trieb in der Menschheit allein anzuerkennen, dieser Menschheit daher hyperasketische, dem menschlichen Leben in seinen Wurzeln widersprechende Forderungen zu stellen, ist es mit der Menschheit, oder was es selbst die *Welt* nennt, in heillosen Konflikt geraten und damit wird es auch unter Menschen vergehen. Der Unsinn der modernen Theologen, welche die Aussichten des Christentums auf dauernde Weltbeherrschung zu verbessern meinen, indem sie seinen Charakter leugnen und wahres Christentum nur in der Konfession anerkennen, in der seine Bekenner *vom Banne der Askese befreit* sind, können dieses Vergehen natürlich nur beschleunigen. Das nichtasketische Christentum ist allerdings dasjenige, das augenblicklich *die Welt* beherrscht, d. h. sie nicht beherrscht und sie nie beherrscht hat. Es ist das Christentum von dessen Rhetoren, d. h. seiner Theologen.

2. *Heidentum. Altes Testament. Apokalyptik.*

Das Heidentum ist die Periode der Religionsgeschichte, in welcher die Religion keinen Respekt besitzt. Die Religion ist da, aber sie flößt anfangs nur unsinnige Furcht ein und kommt allmählich, da sie gleichzeitig vollkommen den Zwecken des Menschen unterworfen bleibt, mit Notwendigkeit um alles Ansehen. Nur das Volk der Juden liegt dem Kultus einer Religion ob, der es sich respektvoll unterwirft, und diese Religion geht im Christentum in den Besitz der höchstkultivierten Menschheit über. Auch diese Religion vermag sich in Respekt nicht zu erhalten und kommt, so gut wie das Heidentum um ihr Ansehen, was aber der Natur der Sache nach ein verhängnisvollerer Prozeß ist als das Verschwinden des Heidentums. Nicht so leicht wird ihr Verlust lediglich als Befreiung empfunden. Denn was in ihrem Falle verloren geht, ist wertvoller als bloße Furcht. Doch erscheint mit Notwendigkeit ihr Verfall leicht als bloßer Rückfall ins Heidentum, nämlich überall da, wo das Christentum zwar noch fortbesteht, aber als Religion, die keinen Respekt mehr einflößt oder nicht mehr ernst genommen wird. Damit aber kann man ungefähr die Stufe

Digitized by Google

der Entwicklung der Religion charakterisieren, auf welcher diese sich unter den christlichen Völkern befindet.

Moral und Religion in ihrer ursprünglichen und wesentlichen Geschiedenheit bleiben im griechischen Heidentum anders gewahrt als im Judentum. Die Moral, wiewohl nicht nachträglich entstanden, wird über die Religion im Griechentum entweder Herr, indem sie sich kritisch darüber erhebt, oder die Religion wird zum reinen, auf alle Moralität verzichtenden Spukwesen und fällt damit in ihr ursprüngliches, vormoralisches Kindesalter zurück, soweit sich untergehendes Heidentum überhaupt als Religion behauptet. Im Judentum kommt die Moralität überhaupt zu keiner Anerkennung vor ihrer Begründung durch Religion und daher im Leben zu keiner andern als in der Form des religiösen Gesetzes. Im Christentum wird die heidnische Moralkritik an ihren Göttern durchgeführt und auf den alttestamentlichen Gott übertragen. Die Moral kommt völlig um die eigenen Wurzeln ihres Lebens, nur daß der Gesetzgeber, der sie der Welt diktiert, ihr selbst von Haus aus entspricht. Im Christengott erscheint jener Gott der Liebe, den das griechische Heidentum für Menschen verlangte, ohne ihn je finden zu können (Vgl. Rohde, die Religion der Griechen, Heidelberg 1895, S. 17). Aber die Moral ist damit unter Menschen um ihr eigenes Ansehen gebracht. — Das möchte ich überhaupt als das schöne, vom Heidentum gewahrte Maß ansehen, — eben daß es Religion und Moral in ihrer ursprünglichen Geschiedenheit behauptete. Mit diesem Maße gab es sein Bestes auf. Vor der verhängnisvollen Schwärmerei, zu der es sich mit dem Christentum hinreißen ließ, war es in seinen guten Zeiten zurückgescheut. Wer anders als das Christentum und zwar gerade in seinen entschiedensten Formen, prunkt mit dem Gegensatz von Religion und Moral und gibt in dieser Hinsicht das menschliche Leben preis. Nach griechischer Vorstellung bestand das menschliche Maßhalten in der pietätsvollen und unverbrüchlichen Unterwerfung unter die ehernen, zwischen Gott und Mensch bestehenden Schranken. (Rohde a. a. O., S. 18.)

In der griechischen Stadtgemeinde ist eine dominierende Religionsgemeinde fundamental ausgeschlossen gewesen (Vgl. Rohde a. a. O., S. 15). Das griechische Heidentum hatte den Charakter der Religion einer griechischen Stadtgemeinde.

Digitized by Google

Im späteren entscheidenden Kampfe des Heidentums um seine Existenz verleugnete es gegen das Christentum seine eigene, einst gegen die Götter gerichtete Kritik. Schriften, in denen sie vorgetragen worden war, z. B. die philosophischen Schriften des Cicero galten den frommen Heiden nun als gefährliche Beistände der Christen, die sich darauf beriefen (Arnobius, adv. nation. III, 7 ed. Reifferscheid p. 116).

Theologie als Theorie der geltenden Religion ist dem griechischen Heidentum eigentlich fremd.

Die moderne Theologie hat durch ihren Betrieb im Gebiet des Alten Testamentes alles bisher Geltende so vollkommen auf den Kopf gestellt, daß sie im Stande ist, sich den wissenschaftlichen Nachweis als Verdienst anzurechnen, für die Auffassung des Alten Testamentes als Zeugen der religiösen Würde Jesu seien gerade dessen jüngste und minderwertige Bücher von größter Bedeutung. Das stört nicht im Wahne, das Christentum aufrechtzuerhalten. Diese Naivität begleitet dann noch die andere, daß dieselbe moderne Theologie im Stande ist, wenigstens die Miene anzunehmen, als könne sie der Widerspruch ihrer Ansichten über das Alte Testament mit denen Jesu und seiner Jünger so gleichgültig lassen. Konservative Theologen wie mein Kollege von Orelli, sind vielmehr als Gegner dieser modernen Auffassung ganz im Rechte, sie immer wieder über die Gleichgültigkeit zur Rede zu stellen s. z. B. Theol. Literaturblatt 1899 Nr. 49, S. 582. Es ist und bleibt Unsinn, will die moderne theologische Kritik am Alten Testament es nicht Wort haben, daß sie dessen religiöses Ansehen und damit mindestens die bisherige Begründung des Christentums erschüttert. Daß diese Kritik das Alte Testament in seinem ausgezeichneten Ansehen als Denkmal religiöser Weltliteratur erhält, ja überhaupt als solches erst recht schätzen lehrt — noch viel feiner als dies schon einst durch Herder geschah, — ist natürlich etwas ganz anderes.

Die alte Theologie vertrat die Gottheit Christi, indem sie wirklich von seiner göttlichen Uebermenschlichkeit (Nichtmenschlichkeit) ausging, ihn in einen möglichst weiten, unendlich über alles Menschliche hinausragenden Weltzusammenhang hineinstellte und an Christus nichts mehr betonte, als daß er nicht das Erzeugnis

Digitized by Google

seiner Gegenwart oder auch nur einer nahen Vergangenheit und aus diesen zu begreifen sei, sondern daß er über aller Zeit erhaben in eine unabsehbar ferne Vergangenheit zurückreiche, alles was ihm vorangegangen und zu ihm in Beziehung stehe, nur vorbereitet habe. Auf dieser Auffassung beruhte insbesondere das ganze Verständnis des Alten Testamentes, wonach Christus geradezu dessen Subjekt wurde. Das Alte Testament ging ihm nicht nur im gemeinen Sinn voran, sondern er selbst lebte in ihm, oder das Alte Testament war doch das sein prähistorisches Leben unmittelbar begleitende und so zu sagen abbildende Zeugnis dieses Lebens. Die ganze Einbildung der modernen Theologie beruht dagegen auf dem Bruch mit dieser Anschauung. Hier meint man das Verständnis der spezifischen Größe Christi nur zu fördern, indem man ihn im historischen Zusammenhang der Weltgeschichte möglichst isoliert, sich zu seiner Schätzung ganz konzentriert auf den Vergleich seiner Person mit der ihm nächst vorgegangenen Vergangenheit oder gar dabei stehen bleibt, ihn nur als den Heros seiner Gegenwart zu begreifen und aufzufassen. Auf diesem Standpunkt kann es geschehen, daß die durch die Weihe der Vergangenheit und ihre innere Würde am wenigsten gehobenen Bestandteile des Alten Testamentes die wertvollsten werden für den religiösen Ruhm Jesu. Man räumt z. B. auf diesem Standpunkt ein, daß die Psalmen zeitlich Jesus nur sehr wenig vorausgehende, aber nicht sehr minderwertige Denkmäler der religiösen Literatur der Hebräer sind, aber die „Kehrseite" dieser Einsicht soll nun auch sein „daß wir die große Ueberlegenheit Jesu über diese Psalmdichter besser würdigen. Es ist kein Schaden, wenn uns die Psalmen Alten Bundes in Hinsicht auf ihren innern religiösen Wert mehr in die Ferne rücken und Jesu dafür größer wird," (Wernle, Sonntagsbeilage zur Allgem. Schweizerzeitung 1899 Nr. 51, S. 203, in einer Anzeige der Duhm'schen Psalmenübersetzung). Ja ganz folgerichtig rücken die alttestamentlichen Apocryphen, die man erst neuerdings besonderer Aufmerksamkeit gewürdigt und so außerordentlich viel besser historisch verstehen gelernt hat, auf diesem Standpunkt zum Range der verständniswürdigsten Bücher des Alten Testaments auf, sofern sie „besser als Alles andere zeigen, wie das Christentum ein Kind seiner Zeit ist", aber freilich auch wie es als etwas Neues, Originales sie überragt;" (Wernle a. a. O.).

151239

Digitized by Google

Und dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn die Aufgabe wäre, Christus als menschlich historische Größe zu verstehen, wenn es sich darum handelte ihn im Sinne einer Welt-Menschenbetrachtung zu erheben, wie sie etwa dem *Hero-worship* Carlyle's oder den Emerson'schen *Representative-men* zu Grunde liegt. Allein für die religiöse Verehrung, auf der Christentum und die Gesamtheit seiner bisherigen und von ihm nicht loszulösenden historischen Wirkungen beruhen, ist Christus eben nie ein *Heros* oder ein *Mann* gewesen, und nur wenn man das vergißt, kann man dem Wahn verfallen, die bisherige Betrachtung des Alten Testaments in der Theologie lasse sich so vollständig auf den Kopf stellen ohne Schädigung für das religiöse Ansehen Christi und seiner vermeintlichen Stiftung der christlichen Kirche.

Wo der Name des Apokalyptikers im Dunkel bleibt, hat die Apokalypse die Form eines schlichten historischen Berichts über einen apokalyptischen Vorgang, z. B. in der Assumptio Mosis und ähnlichen Schriften, oder der *Name* darf nicht fehlen, nur daß es meist ein fingierter Name aus einem fernen Altertum ist. Der Apokalyptiker, der seine eignen Visionen berichtet, muß mit seinem Namen als der Zeuge für die ihn inspirierende Gottheit eintreten. Der Fall der johanneischen Apokalypse, in der sich der Apokalyptiker direkt nennt, ist sehr exzeptionell, aber doch eben damit nur ein Zeugnis für die Energie des auch sonst in der christlichen Urgemeinde anerkanntermaßen bestehenden Glaubens, zur Prophetie noch berufen zu sein. Im Judentum damaliger Zeit war ein solcher Fall nicht mehr möglich, und ist vielleicht darin n i e möglich gewesen, weil unter den Juden die Apokalyptik die Prophetie abgelöst hat, d. h. deren Untergang voraussetzte. Dagegen ist Apokalyptik für die Christen die noch erlebte, lebendige Form der Prophetie. Zu ihr offen auftreten, hieß nichts anderes als sich zum Glauben bekennen, die Prophetie lebe noch. Auch darf uns im Falle der Johannesapokalypse ihre Einzigkeit im neutestamentlichen Kanon nicht irreleiten. In Wahrheit ist sie ja keineswegs die einzige christliche Apokalypse, die Anspruch auf Annahme erhoben hat, wenn anders mit Recht auch die sog. *katholischen Briefe* als Produkte der altchristlichen Prophetie aufgefaßt worden sind.

Digitized by Google

3. Jesus.

Kann eine so passive Menschengestalt wie Jesus als Stifter von irgend etwas in der Welt (in der Geschichte) betrachtet werden? Ist nicht das Christentum ein historisches Gebilde, zu dessen Dimensionen die Gestalt Jesu gar kein Verhältnis mehr hat? In der Kirchengeschichte erhebt sich ein ähnliches Problem hinsichtlich des Franz von Assisi und seines Ordens, wie denn auch die im *liber conformitatum* zusammengefaßte Ordenssage dem heiligen Franz durch seine Gleichartigkeiten mit Christus die höchsten Ehren zu erweisen meint. Allein es fragt sich, ob nicht auch *Ungleichartigkeiten* existieren, die Franz keineswegs tiefer stellen. Zu den offiziellen Priestertümern ihrer Zeit haben die beiden eine gänzlich verschiedene Stellung eingenommen. Jesus tritt als streitbarer Reformator auf, Franz von Assisi ist trotz allem Widerspruch seiner Ideale mit dem Gebaren der Kurie doch der ergebenste Sohn des Papstes. Das setzt allerdings seine historische Bedeutung — wie man diesen Begriff gewöhnlich versteht — eben so tief unter Christus herab, wie es ihn persönlich über Christus erhebt. Den Frieden, den das Christentum verkündet, stellt Franz noch vollkommener an sich dar, als Jesus selber. Dieser verlangt Glauben an sich — eine schon an sich alle Friedfertigkeit ausschließende Forderung, die Besitz und Gebrauch der Gewalt zur Voraussetzung hat. Franz bringt Glauben nur dar und zeigt einen Zug von Liebenswürdigkeit, der Christus gar sehr fehlt. Die Forderungen des Christentums aufzustellen und durchzusetzen, erfordert allerdings eine Kraft und Gewalt der Persönlichkeit, wie sie Franz nicht besaß. Aber diese Forderungen zu erfüllen, muß vom Standpunkt des Christentums aus als das höhere gelten. Christus nachfolgen, wie es der heilige Franz verstand, hieß ihm gerade in dem nachfolgen, was das Christentum auf das höchste erhebt und preist, und ihm nicht darin nachfolgen, womit Jesus selbst außerhalb der Ideale des Christentums steht. Nach den neuesten Erhebungen kann ebensowenig wie Jesus der Stifter des Christentums, Franz von Assisi der Stifter seines Ordens heißen (vgl. W. Goetz, in dem Neuen Jahrb. f. d. klass. Altert. 3. Jahrg. 1900 I., S. 611 ff.). Auch haben Heilige der Art unter der Masse ihrer Anhänger außerordentlich viel subalternes Volk. Die Art, wie sie wirken, zieht nur ausnahmsweise starke Menschen an

Digitized by Google

sich, meist schwache, willenlose, leichterregbare und weiche Wesen, die wenig im Stande sind, sich selbst zu regieren — was natürlich Heroismus der Selbstaufopferung durchaus nicht ausschließt. Das allein erklärt wiederum die unglaublichen Verwirrungen, die Elias von Cortona schon unter Franzens eigenen Schülern anzurichten wußte. In wirklich naiver Weise spricht sich die Wehrlosigkeit der Masse gegen einen solchen Mann in den Aufzeichnungen des Franziskaners Nik. Glassberger (Bei C. Evers, Analecta ad Fratrum minorum historiam, Lips. 1882 p. 42, 47 f. 52) aus. Wer unter einer solchen Masse Wille und Talent hat und sich ihrer bemächtigen will, hat sie bald in seiner Gewalt. Erwägungen dieser Art sind auch von großer Bedeutung für das Verständnis der Entwicklung der christlichen Kirchenverfassung. Eine solche Entwicklung setzt vor allem eine willenlose, leicht lenkbare Masse voraus in der Hand weniger Lenker. Uebrigens besteht zwischen der ältesten Christengesellschaft und den ältesten Franziskanern der große Unterschied, daß jene sich selbst überlassen war in ihrer Entfaltung, während bei den Franziskanern alles unter Aufsicht des Papstes geschah und von dessen mächtiger Hand geleitet wurde. — Eine Konformität hingegen wieder: wie die Biographie Jesu durch Kanonisierung geschlossen worden ist — in den vier Evangelien, so sollte auch die des Franz von Assisi mit einer bestimmten Gestalt, der des Bonaventura zum Stillstand gebracht und für suffizient erklärt werden.

Die größte, ja die unüberwindliche Schwierigkeit einer Darstellung des Lebens Jesu beruht in den Mängeln seiner Ueberlieferung. Eben damit aber steht es mit diesem Leben nicht anders als mit jedem anderen.

Die Spitze der Frage, warum es von Jesus keine Schriften gebe, liegt in der Tatsache, daß es von ihm kein unmittelbares Zeugnis über sich selbst für die Nachwelt gibt und diese nun auf das seiner Schüler über ihn angewiesen ist. Für heidnische Beurteiler des Christentums war das ein Anstoß gewesen. Darauf antwortet Augustin (de consensu evangel. I 11 Opp. III 2, 1251 A), daß man ja auch bei Pythagoras und Sokrates nur auf das Zeugnis Anderer angewiesen sei. Sodann halten die Heiden, welche diesen Anstoß hervorheben und das Zeugnis der Apostel über Jesus nicht

Digitized by Google

gelten lassen wollen, ihn selbst für einen Weisen. Allein auf Grund welchen Zeugnisses als des bloßen Rufes? Weshalb es denn sicherer sei, ohne weiteres dem auf die Evangelien fester begründeten und weit höheren Zeugnisse der Kirche zu glauben! Endlich findet Augustin bei diesen Heiden die Meinung, daß es doch Briefe Christi an Petrus und Paulus gebe über die magischen Künste, mit welchen er seine Wunder vollbracht habe. Allein man möge doch diese Stücke vorbringen, welche nur die lächerlichsten Fälschungen sein können von Leuten, welche ihre Vorstellungen von den Aposteln nicht aus den echten schriftlichen Quellen, sondern von den Wänden der Kirchen abgenommen, auf welchen Petrus und Paulus oft neben Christus gemalt erscheinen — von Leuten, die also nicht wissen, daß Paulus erst geraume Zeit nach Christi Tode sein Jünger geworden ist. — Auch Wiclif gibt sich mit der Frage ab, warum Christus, wie er sich ausdrückt, sein Gesetz nie, wie Moses das seine, schriftlich überliefert habe, und antwortet unter anderm, „wenn Christus selbst sich mit dem Geschäft des Niederschreibens befaßt hätte, so würden die heiligen Evangelisten sich nie unterwunden haben zu schreiben, und sie würden insbesondere auch nicht das Wunder der Einheit in der Verschiedenheit (concordia tanta distantium) vollbracht haben (Liber mandatorum cap. 6).

„Sonach wird es mir schwer, an den eigentlich großen Geist Derer zu glauben, die nicht geschrieben haben; vielmehr bin ich geneigt, sie für hauptsächlich praktische Helden zu halten, die mehr durch ihren Charakter als durch ihren Kopf wirkten.“ (Aus Anlaß von Sokrates gesagt, Schopenhauer, Fragmente zur Geschichte der Philosophie 3. WW 1874 Bd. V, S. 45 f.) — Die katholische Kirche ist von Natur für eine unbefangene Auffassung und Würdigung der Tatsache, daß Christus nichts geschrieben hat, viel befähigter als die protestantische. Insofern behauptet A. Loisy (Evangelium und Kirche, München 1904, S. 9) ganz richtig, daß die Abwesenheit eines von Christus selbst geschriebenen Evangeliums etwas durch nichts zu Ersetzendes sei. Ein Jesus, der in s e i n e r Gegenwart, d. h. für uns in der Vergangenheit nicht selbst unauslöschlich vertreten und nur aus einem überzeitlichen Gesamteindruck wahrzunehmen ist, bleibt für den Historiker in der Tat ein nicht existierendes, völlig unfaßbares Wesen.

Digitized by Google

Wir können dem Selbstbewußtsein Jesu auf keinen Fall weniger frei gegenüberstehen als Paulus. Hat sich dieser erlaubt es zu erweitern und ihm eine ihm ursprünglich fremde Absolutheit beizulegen, so muß es uns erlaubt sein, es nach Befinden zu beschränken und einen objektiv berechtigten von einem subjektiv ausschweifenden Inhalt dieses Selbstbewußtseins zu unterscheiden. — Vortrefflich Nietzsche, Wille zur Macht, Aph. 101, Werke XV, 107 der kl. 8° Ausg. Leipzig 1901. „Man denke, mit welcher Freiheit Paulus das Personalproblem Jesus behandelt, beinahe eskamotiert —: Jemand, der gestorben ist, den man nach seinem Tode wiedergesehen habe. Jemand, der von den Juden zum Tode überantwortet wurde . . . Ein bloßes *Motiv:* die Musik macht e r dann dazu." Es ist das eine zwischen uns Beiden, mir und Nietzsche, oft und viel besprochene Frage, lange bevor Nietzsche mit dem Christentum soweit daran war, wie in seiner letzten Periode. Doch dämmerte uns beiden wohl schon damals, daß, eben weil es Paulus so mit jenem *Personalproblem,* wie Nietzsche sagt, hat halten können, das theologische *Leben Jesu* nie etwas Anderes als Leerstrohdreschen werden kann.

Es ist ein häufig gehörter Einwand der Apologetik, die Kritik vermöge nicht zu erklären, wie ein einzelner Mensch sich die absolute Gotteserkenntnis ausschließlich zusprechen konnte und sie schließt daraus: ein Mensch, der nach den beglaubigten Zeugnissen der Geschichte auf mehr als einem Punkte in seinen Aussagen über sich selbst alle Grenzen des Menschlichen überschritten hat, der war entweder ein Schwärmer nicht gewöhnlicher Art, oder er war mehr als ein Mensch. Einwendungen dieser Art beweisen einen Mangel ursprünglichen und wirklich eigenen Glaubens bei den Theologen. Christus ist das Urbild des religiösen Triebes im Menschen, sich mit Gott schlechthin eins zu fühlen. Wer den Punkt in sich selbst nicht zu finden vermag, wo in Jedem von uns Trieb und Fähigkeit schlummert, uns in Gott hinein zu sublimieren, der gebe schlechthin auf, Jesus zu begreifen. Für ihn wird es immer nur die Alternative geben, Jesus blind anzubeten, (das eben soll und kann der Theologe nicht) — oder ihn für einen betrügerischen Schwärmer zu halten. Teils durch ganz entgegengesetzte Bestrebungen der Zeit eingeschüchtert, teils durch jahrhundertelange Erfahrung beschränkt, schlummert jener Trieb in uns; so viel

Digitized by Google

haben wir allerdings aus der Geschichte gelernt, daß dieser Trieb uns nicht gegeben ist, um ihn schrankenlos walten zu lassen, daß er sich vielmehr mit anderen Dingen, die unser sittliches und vernünftiges Dasein bedingen, vertragen muß. — Jesus nur die Erfüllung, die Verkörperung einer in der Menschengeschichte lebenden Idee? Warum soll der religiöse Trieb der Menschen der einzige sein, der sein Urbild nicht innerhalb ihres Geschlechtes gefunden? „Warum war seine Messianität Jesu Geheimnis? — Dies erklären, heißt das Leben Jesu begreifen." (A. Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu. 2. Heft. Tübingen 1901. S. VII.)

Was heißt Menschheit Christi? Für den, der der menschlichen Natur gar keine Fähigkeit zuschreiben kann, in eine übersinnliche Welt zu dringen, weil er in sich selbst gar keine Brücke zur Erkenntnis und Erfahrung dieser Welt findet, nichts anderes als daß Christus gar nicht der Offenbarer der Welt des Göttlichen sein kann, als welchen ihn der christliche Glaube ansieht. An die Gottmenschheit Christi kann der nicht glauben, der der Ueberzeugung ist, die Schranken der Menschheit seien überschritten, wo ein Wissen von der Welt des Göttlichen behauptet wird, weil er in sich selbst legitimer Weise keine Möglichkeit in diese Welt zu dringen findet. Kann Christus geleistet haben, was ihn die Kirche geleistet haben läßt? Das kann natürlich Niemand bejahen, da er, indem er es bejahte, erkennen müßte, daß er selbst gar kein Mensch sei. Ist Christus Mensch, so sind es die Uebrigen nicht — daran scheitert die Annahme des Undings der Gottmenschheit Christi und jedenfalls liegt hier der Kern des Streites. Wo liegen die Schranken der menschlichen Natur?

Die *Menschheit* Jesu behaupten, ist natürlich noch etwas ganz Anderes als seinen menschlichen Charakter, seinen Charakter als Menschen deutlich und anschaulich machen. Jenes ist leicht, die Zahl der Theologen, die es praestiert haben, ist Legion; dieses ist zur Zeit noch kaum Jemand gelungen. Das Höchste, was wir über die moralische Erhabenheit Jesu sagen können, beruht darauf, daß er uns selbst einen so hohen moralischen Maßstab gab, um auch ihm die Vollkommenheit (Sündlosigkeit) abzusprechen. — Die alte Kirche dachte Jesus häßlich, die spätere schön — „nach der Weise unseres wohlgestalten Herrn und Heilandes" (vgl. Eustathius von Thessalonike, S. 65 der Tafel'schen Uebersetzung).

Digitized by Google

Zu den besten Versuchen einer menschlichen Charakteristik Jesu kann man ohne Bedenken den Wellhausen'schen (Israelit. und Jüd. Gesch. Berlin 1894, S. 316 f.) rechnen. Doch auch er überwindet im Allgemeinen die Schwäche der rationalistischen theologischen Charakteristiken Jesu nicht, welche darauf hinauslaufen, Jesus abstrakte „Menschlichkeit" anzudemonstrieren (s. auch S. 312). Damit alles oder doch die Hauptsache getan zu haben meinen, während es darauf ankäme den individuellen Charakter des Menschen Jesu anschaulich zu machen! Niemand scheint mir dabei gründlicher gescheitert zu sein als Renan, während Nietzsche auf seiner Suche nach dem psychologischen Typus des Erlösers (Der Antichrist § 29, S. 251) noch den ernsthaftesten Versuch einer menschlichen Charakterisierung Jesu geliefert hat (§ 30, S. 253 ff.), indem er ihn als einen Menschen darstellt, der „alle Realität haßte", nichts als Aufforderung zum Widerstand empfand und über jedes Gefühl des Ressentiment erhaben war, so auch in den Tod ging. Er „verneint" nichts (s. besond. § 32, S. 257 f.). Ueber seinen Tod und sein gänzliches Unverstandengebliebensein (§ 35, S. 261 u. § 39, S. 265 f.).

Hat Nietzsche, als er seinen Jesuscharakter konzipierte, schon etwas vom Schwärmer Charles Beslay gewußt, der zur Zeit der Herrschaft der französischen Commune in Paris im Frühjahr 1871 die Bank von Frankreich gerettet hat, wie ich ihn im Frühjahr 1896 aus der Erzählung von Maxime Du Camp (Les convulsions de Paris III S. 233 ff.) kennen lerne? Die weltentfremdete Denkweise und im Leben nie beirrte Gütigkeit und Widerstandslosigkeit des Mannes geben die auffallendsten Berührungspunkte mit Nietzsche's Christus, und das Du Camp'sche Werk lag ganz in der Richtung seiner damaligen Lektüren. Auch kann er, der das Ereignis der Commune auf jeden Fall wie kaum ein anderer Zeitgenosse „erlebt" hat und ihm nachgegangen ist, von Beslay sonst gewußt haben. Auch Beslay wußte übrigens unter Umständen zu befehlen und seinen Willen durchzusetzen. (S. 255, 279, 324 f.) Höchst charakteristisch die Paralysierung der gründlichsten Herzensgüte durch die Blindheit gegen das, was um sie geschieht. Sehr lehrreich auch die Rolle, die Beslay in der sehr gemischten Gesellschaft der Commune gespielt hat und die zeigt, daß die hartgesottensten, eigentlichen Verbrechernaturen darin, wie Rigault,

Digitized by Google

Ferré usw. nicht ohne Gefühl dafür gewesen sind, was sie an Beslay hatten, bezeichnend für die Komplexität des Mechanismus der in der Commune aufgekommenen Regierungsgewalt. Auch hier, wie in aller Welt, waren Schwarz und Weiß näher beisammen als man meint.

In der altgläubigen Theologie ist der Sohn der göttliche Vermittler der Offenbarung des Vaters an die Welt. Und seine Gottheit ist darum das Zentraldogma der Theologie. In der modernen Theologie offenbart sich der Vater den Menschen selbst, und es fällt den Gläubigen dieser Theologie die Aufgabe zu, ihm den Ersatzmann für den überflüssig gewordenen und ausgefallenen Sohn zu schaffen. Sie schafft ihn, indem sie sich in der Wissenschaft als ihre ungebetene Kostgängerin umsehend, die Geschichte herausgreift und dafür einsetzt, und nun behauptet, der Vater offenbare sich durch die *Geschichte*. Nur die Zuversicht, das Vertrauen zum Vater als Offenbarer, nicht dessen Offenbarung selbst, gebe den Menschen ihr Geschlechtsgenosse, der Sohn. So wird die Geschichte als Offenbarerin des Vaters an die Menschen zum Zentraldogma der christlichen Theologie, und in dieses Wortspiel löst sich das alte Dogma des Christentums auf.

Zu einzelnen „Herrensprüchen".

Matthäus 5, 3. Cervantes, Don Quichote 4 Th. Kap. 12 (Bd. 4, S. 130 der Uebersetzung von Bertuch. Carlsruhe 1777): Ein Mensch, der aus freiem Willen arm sein könne, müsse viel göttliches in sich haben — „oder es müßte die Art von Armut sein, von denen einer ihrer (der Christen) größten Heiligen sagt: habet alles, doch so als hättet ihr es nicht — welches sie Armut im Geiste nennen."

Matthäus 5, 5: „das Land" versteht Eusebius Demonstratio evangelica III, 2, 10 vom Himmelreich als vom Lande der Verheißung der Christen — im Gegensatz zu dem der Juden.

Matthäus 5, 9: Zu den Friedfertigen rechnet Origenes auch die harmonistischen Exegeten (Opp. III, 441 de la Rue)!

Matthäus 5, 39—41: Feindesliebe. Tertullian ist im Streit mit Marcion (adv. Marc. IV 16) bemüht, diese Vorschriften möglichst mit der *lex talionis* auszugleichen und nimmt von ihnen in diesem Bestreben, welches sie notwendig abschwächt, an, daß sie

Digitized by Google

jedenfalls den Glauben an die Rache Gottes voraussetzen. Solche Geduld könne kein Gott verlangen, der sich nicht wenigstens selbst die Rächung des Beleidigten vorbehalte. Augustin stellt de mendacio 26 (Opp. VI 733. Paris 1836 squ.) die Forderung auf, man solle gewisse Gebote der Schrift durch die *Facta justorum*, die Taten der Gerechten, auslegen und danach verstehen, so auch den vorliegenden Spruch, den buchstäblich weder Christus (Joh. 18, 22 f.), noch Paulus (Ag. 23, 3) befolgt, woraus sich ergibt, „illam praeparationem alterius maxillae in corde facundam". Aehnliche Betrachtungen stellt Augustin im Folgenden über das evangelische Verbot des Eides, des Besitzes, an. — Die Regula I des Franz von Assisi (c. 14 bei Holsten Brotkie Cod. regul. III, 26) verlangt, daß sich die Ordensgenossen nach diesem Spruch verhalten. — Das beste Mittel, ja das einzige, sich gegen Verletzung dieses Gebotes zu bewahren, ist — sich keine Feinde zu machen. Hiernach kann man ermessen, wie gut sich für seine Befolgung z. B. die geistlichen Ritterorden des Mittelalters in Stand setzten.

Matthäus 5, 48: Der Tod ist die gewaltigste Predigt der von uns in der Bergpredigt (an dieser Stelle) geforderten Vollkommenheit, die wir kennen und abzusehen vermögen. Kein Wunder daher, wenn *Memento mori!* die höchste Weisheit des Christentums für uns ist. Beide, Tod und Christentum, bringen uns gleich weit und überlassen uns unserer Trostlosigkeit, für welche uns Abhilfe nur anderswoher kommen kann.

Matthäus 6, 3: Hebbel, Mutter und Kind. Ein Gedicht in 7 Gesängen. Hamburg 1859, S. 42 f. (Worte eines reichen Kaufherrn: [Bd. VIII der R. M. Werner'schen Ausgabe. Berlin 1902. S. 291. V. 393—399.])

> Darum soll man die Kluft, die zwischen dem Geber und
> [Nehmer
> Einmal besteht, durch Milde nicht füllen wollen, man kann's
> [nicht,
> Nein, man soll sie mit Nacht, mit heiligem Dunkel bedecken,
> Und wie der Ewige selbst, ins tiefste Geheimnis sich hüllen.
> Denn es ist nicht genug, daß bloß die Rechte nicht wisse
> Was die Linke tut, sie soll es auch selber vergessen;
> Reiche den Becher und wende dich ab, so wirst du erquicken!

Digitized by Google

Lukas 17, 20. 21: Bei Nietzsche Werke XIII, S. 318, läuft die Art, wie mit dem Wort *Das Reich Gottes ist in euch* gespielt wird, auf einen schlechten Witz hinaus. Die Uebersetzung, Das Reich Gottes ist unter uns, begeht einen groben Germanismus. Was Nietzsche meint — (sich über das Christentum erhaben fühlen), gilt nur für die Zweideutigkeit des deutschen Unter, nicht aber für das griechische *Entos*. — Gegen den modernen Mißbrauch dieses Worts zur Aufhebung des eschatologischen Grundcharakters an der Reichsgottespredigt Christi verwahrt sich der Katholik A. Loisy (Evangelium und Kirche, S. 40 f.): es sei auf keinen Fall von einer Gegenwärtigkeit des Reiches Gottes zu verstehen, die im Gegensatz zu seinem zukünftigen (messianischen) Kommen stünde. Den Pharisäern kann auf keinen Fall das Zugeständnis eines schon unter ihnen erschienenen und rein diesseitigen Reiches Gottes gemacht werden.

Matthäus 22, 41—46. Markus 12, 35—37. Lukas 20, 41—46. Auf die an ihn gerichtete Frage, wie es sich mit der Meinung verhalte, der Messias sei der Sohn Davids, zitiert Jesus Psalm 110, 1 und verneint die Frage durch die logische Schlußfolgerung, da David an der erwähnten Stelle den Messias als seinen Herrn anrede, könne er doch nicht seinen eigenen *Herrn* zum *Sohne* haben. Es handelt sich in diesem speziellen Falle um einen Witz — d. h. um einen bewußten und absichtlichen Sophismus, zu dem er sich durch seine Polemik mit den Pharisäern veranlaßt sah. [Vgl. hiezu die Ausführung über geistlichen Witz und exegetische Witzigkeit unten auf Seite 87 ff.]

Die Problemlösung der Parusiereden Jesu macht allzu abstrakter Charakter und allzu große Weite der darauf angewendeten kritischen Gesichtspunkte aussichtslos. Mit irgend einer Dogmatik, auf die zum Schluß alles abgestellt wird, ist da natürlich nicht auszukommen. Andererseits ist ebenso klar, daß allzu enge Gesichtspunkte die Kritik hier ebenso unfruchtbar machen, und in dieser Weise verfehlt man es dabei am gewöhnlichsten. Es ist alles von vornherein verloren, sobald man sich auf Unterscheidung echter und unechter Bestandteile dieser Reden einläßt. Mit dieser Frage ist nun einmal, der Beschaffenheit der Ueberlieferung nach, nicht aufs Reine zu kommen. Um etwas anderes

Digitized by Google

kann es sich nicht handeln als darum, sich über den allgemeinsten Inhalt dieser Reden zu entscheiden. Hat Jesus den darin ausgesprochenen Glauben an seine (baldige) Wiederkehr nach Untergang des bestehenden Weltgefüges besessen? Aber wie soll man diese Frage anfassen, auch das ist offenbar für keinen Blick möglich, der allzu scharf und direkt auf sie selbst gerichtet ist. Sie läßt sich nur beantworten, wenn man ihren Horizont möglichst erweitert: Einerseits sich damit begnügt, die Schwierigkeit der einander entgegengesetzten Lösungen zu einander abzuwägen, und in dieser Hinsicht scheint auch mir die Antwort, welche Jesus jenen Glauben, die Grundvoraussetzung dieser Reden abspricht, jenseits aller Wahrscheinlichkeit zu liegen und nur ins Bodenlose zu führen; andererseits den Eindruck Jesu, auf Grund dessen man hier entscheidet, möglichst weit über die vorliegenden Reden selbst hinaus zu begründen, über ihre Möglichkeit nicht abzusprechen aus einem lediglich aus ihnen gewonnenen Eindruck; denn auf diesem Wege wäre aus Mangel an einem kritischen Maßstabe auch nicht zum Ziele zu gelangen. Es muß ein Vergleich dieser Reden gewonnen werden, mit dem, was man über Jesus überhaupt weiß, wobei man auch scheinbar sehr Abliegendes mit einander zu kombinieren und zu einander in Beziehung zu setzen in den Fall kommen kann. Z. B. den in den Parousiereden Jesu sich aussprechenden Glauben an das nahe Weltende und die Forderung an seine Jünger *zu werden wie die Kinder*, Matth. 18, 3. Beides hängt in der Tat unzertrennlich aneinander. Die Forderung war nur möglich, weil es nach Jesus mit der Welt vorbei war, und wiederum, daß er dies von der Welt annahm, beweist seine Forderung Matth. 18, 3. In einer andern Welt konnte selbst Grundvoraussetzung sein, was in der wirklichen Welt unmöglich war. Was man auch von der Schwärmerei der unerfüllt gebliebenen Annahme eines nahen Weltendes halten mag, in den Forderungen, die sich bei Jesus auf diese Annahme aufbauen, erscheint er am allerwenigsten als ein unklarer, weltunerfahrener Phantast. Gerade in ihnen erkennen wir den hellen in der Welt vielmehr vorzüglich heimischen Dichterkopf, der auch so eindringlich in seinen Parabeln das Wort führt.

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes von Johannes Weiß (zweite, völlig umgearbeitete Auflage, Göttingen 1900, VIII 214 S.,

Digitized by Google

zuerst erschienen 1892, 67 Seiten stark), weist Ritschls *Lehre vom Reiche Gottes* als eine modern-rationalistische Mißdeutung der ursprünglichen, ganz eschatologisch gedachten Predigt Jesu mit dieser Lehre ab. (Vgl. die Anzeige der 2. Aufl. von Fr. Barth, Der Beweis des Glaubens, 3. Folge, Bd. III, 1900, S. 362 f.)

Daß man sich mit dem Unternehmen eines Leben Jesu außerhalb des christlichen Gemeindeglaubens stellt, führt Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, 3 (1. Aufl.), ganz richtig aus, er hält es darum auch mit Recht „nicht für zufällig, daß die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu in der Form seiner Biographie unternommen worden ist". Darum haben sich seine Schüler und protestantische Theologen der Gegenwart auf die Darstellung des *Selbstbewußtseins Jesu* zurückgezogen — aus Gründen der Vorsicht beschränkte man sich auf eine Teilfrage. Dieser Rückzug hat aber im Grunde keinen Sinn. Denn gerade er muß ohnehin und an sich zum Verzicht auf ein Leben Jesu führen. Gerade zur Lösung des so für Jesu Person gesetzten Problems fehlt es an der nötigen Kenntnis seines Lebens. Der Ritschl'sche Verzicht auf das Unternehmen eines Lebens Jesu wird aus religiösen Gründen verlangt. Allein eben diese Begründung des Verzichts ist ein Umweg, da der Verzicht auch sonst unumgänglich ist. Wozu aus religiösen Gründen erst verlangen, was ohnehin aus wissenschaftlichen sich erzwingt? Ritschls Abweisung ist nicht in seinem Streit mit der Wissenschaft, sondern in dem mit dem Pietismus ernst zu nehmen. Neuerdings ist die Ritschl'sche Ablehnung eines „Lebens Jesu" innerhalb der Schule wieder unsicher geworden. Herrmann und besonders Bousset haben sich, zum Teil geradezu mit Ignorierung der Ritschl'schen Abneigung, der Aufgabe wieder zugewandt. Und gegen sie nimmt Ritschls Standpunkt wiederum E. Förster (Die Möglichkeit des Christentums in der modernen Welt, Freiburg i. B. 1898) auf. Ich gebe ihm auch vom Standpunkt der Schule aus durchaus Recht. Bousset insbesondere rüttelt an Fundamenten der Ritschl'schen Theologie und fällt nur in unklarer Weise auf den von Ritschl verlassenen und abgelehnten Standpunkt zurück. Dagegen bleibt Förster ganz mit Recht dabei, daß „die kritische Forschung am Leben Jesu eine Gefahr für den Glauben des Einzelnen in sich schließt" (S. 63). Aber freilich läßt sich der Gedanke an die Möglichkeit dieser Gefahr zu entgehen nicht anders

Digitized by Google

fassen als durch einen absolut undiskutabeln Willensakt, was ja auch bei Ritschl stattfindet. Auch steht Förster schließlich auf einem Standpunkt edler und rücksichtsvoller Desperation. Er erkennt an, daß es „unmöglich ist, dem Gedränge, in das der Glaube an Christus geraten ist, Einhalt zu tun" (S. 67).

Ueber diesen ganzen Schulstreit belehrt der Aufsatz von H. Scholz, Der gegenwärtige Stand der Forschung über den dogmatischen Christus und den historischen Jesus (in Boussets Theol. Rundschau II, 1899, S. 169 ff.), wo die Frage an den beiden Leben Jesu (von Beyschlag und B. Weiß) und der neuesten Literatur des W. Herrmann- und M. Kähler'schen Streits überblickt wird. Darnach will Herrmann (Der Verkehr der Christen mit Gott. 3. Auflage, Stuttgart 1896, 296 ff.) unter Verzicht auf ein wissenschaftliches Leben Jesu zur Erlangung der „Glaubensgewißheit" sich „auf das innere Leben Jesu konzentrieren" (Scholz, S. 176). Kähler sieht diese Stoffausscheidung für willkürlich an und fordert, daß man nicht nur „den Einen unwandelbaren Grund des Glaubens von dessen mannigfach gestaltetem Inhalt, die Glaubensgewißheit von den Glaubensgedanken, den geschichtlichen Jesus vom dogmatischen Jesus und schließlich Christus von der Bibel nicht trenne, sondern insbesondere, daß zum Fundamentalen im Glauben auch der Zug am Bilde des geschichtlichen Christus, der seine Glorie ausmache, gerechnet werde, die Auferstehung" (Scholz, S. 178). „Alles in Allem läuft der Gegensatz zwischen Kähler und Herrmann dahin aus, daß dieser den Verkehr des Christen mit Gott ausschließlich vom geschichtlichen Christus, von der gegebenen für jeden ernsten Menschen, auch wenn er noch nicht gläubig ist, erkennbaren Tatsache des inneren Lebens Jesu ableitet, Kähler den ganzen biblischen Christus will, insbesondere den auferstandenen und erfolgreich gepredigten, den unser Glaubensauge und Gebetswort zur Rechten Gottes trifft" (Scholz, S. 178). Scholz selbst stellt sich in diesem Streit zu Herrmann und wirft Kähler allzu starren geistlichen Hochmut vor. „Ist es zu viel, wenn wir folgern, daß Herrmann und Reischle nur eine ethische Gebundenheit an die Schrift kennen, Kähler zugleich eine intellektuelle?" (S. 180.) Der moderne Theologe ist bereit, ja wohl begierig, sich moralisch (religiös) zu binden, intellektuell will er seine Freiheit. Das sind die Subtilitäten, zu denen die Ritschelei zur Zeit die Theologen herabgebracht hat.

Digitized by Google

H. Schultz (Jahrb. für deutsche Theologie, Bd. 20, 1875, S. 234): „Ob die Aufgabe eines „Lebens Jesu" überhaupt in dieser Form eine wissenschaftlich richtig gestellte ist, bezweifle ich mit Ritschl sehr; die ganze Art der Quellen verspricht kein genügendes Ergebnis, — und jedenfalls hätte die Theologie in ihrem historischen und exegetischen Teile besser getan, sich nicht gerade diese Aufgabe zu stellen. Aber der Sache selbst nach ist sie nicht zu umgehen, und wenn sie einmal gestellt ist, kann sie nur dann wissenschaftlich gelöst werden, wenn man weiß, daß von der Art ihrer Lösung kein Glaubensinteresse abhängt." Und unter dieser Voraussetzung empfiehlt Schultz die Gleichgültigkeit des Paulus gegen die Gewinnung einer genaueren Kunde von Jesu Leben, erkennt auch an, daß das Verhalten der Kirche „bis in das vorige Jahrhundert", wenn sie von Christus redete, jede bedeutsame Benützung des historischen Materials der drei ersten Evangelien unterließ, „aus dem instinktiven Gefühle dieser sich aus Paulus ergebenden Sachlage" (S. 234). Wobei sich jedoch nur beruhigen kann, wer nichts dagegen hat, daß das Christentum keineswegs ein Vermächtnis ausschließlich der Wirksamkeit Jesu ist, sondern auch der Schwärmerei des Paulus. Mit dieser zu brechen, war aber die große Tat des achtzehnten Jahrhunderts, aus der auch das Brechen mit jenem instinktiven Gefühle hervorging, und eben dazu wird niemals mehr jedermann bereit sein; denn diese Tat des achtzehnten Jahrhunderts ist mindestens die des Paulus wert.

Wir Protestanten sind geneigt, dem Katholizismus aus seiner Weltlichkeit einen Vorwurf zu machen. Es kommt aber auf die Qualität der Weltlichkeit an. Ist diese in beiden Kirchen dieselbe? Das drängt sich mir heute, 17. Februar 1903, aufs lebhafteste auf, als ich in des modernen Ultramontanen Hermann Schell, *Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung* (Mainz 1903), einen Blick warf. Also auch der moderne Katholizismus ist in die große Falle gegangen, welche weltliche Betrachtung der Dinge der Kirche mit der Aufgabe eines Lebens Jesu gestellt hat! Aber nun auch wie viel unbedachter und ungenierter als es bis jetzt der Protestantismus getan hat. Dieser hat freilich die ganze Aufgabe erfunden und in die Welt gesetzt, aber doch zugleich auch die Scheu davor. Selbst Strauß hat, wenigstens im Anfang (1836), die Sache nicht angefaßt ohne sie mit den profanem Vulgus am

Digitized by Google

schwersten zugänglichen Formen der Wissenschaft seiner Zeit zu umwallen, und jedem der nahe kam vernehmlich den Warnungsruf entgegenzuhalten: Nimm Dich in Acht, Du betrittst einen neuen, im Verhältnis zum Behagen, dessen Du Dich auf dem alten erfreut, mit bedenklichen Abenteuern besäten Weg! Und seitdem hat der Protestantismus nicht aufgehört, entweder den neuen Weg zu meiden, oder davor eindringlich zu warnen, oder fortzufahren, die Sache in den durch Gelehrsamkeit und Wissenschaft besonders abschreckend gemachten Formen zu behandeln. Wie leicht dagegen wird es dem Katholizismus, sobald es ihm die Umstände zu empfehlen scheinen, sich auch der Aufgabe eines Lebens Jesu nicht zu versagen, in sie hineinzuspringen ohne auch nur eine Miene zu verziehen. Das zeigt eben Schell mit seinem Christus. Hier taucht die bedenkliche Aufgabe, den Händen eines Würdenträgers anvertraut, auf. Der Verfasser ist wohlbestallter Professor der Apologetik in Würzburg. Er hat allerdings kürzlich um einer kleinen reformtheologischen Escapade willen, mit dem Papste ein Hühnchen zu rupfen gehabt. Indessen *laudabiliter se subjecit* und im ersten Glanz der eben erfahrenen Wiederaufnahme hat er seinen „Christus" der gnädigen Mutter Kirche als Gabe dankbar zu Füßen gelegt. Ihr muß heute besonders gegen die böse „Welt" geholfen werden. Ein „Leben Jesu", diese selbst unter Protestanten um ihrer Weltlichkeit und Verfänglichkeit willen anrüchige Aufgabe, wurde so pomphaft und beherzt wie nur möglich angefaßt, mit unverfrorenster Unterdrückung aller Zeichen irgendwelcher Scheu. Einer der angesehensten ultramontanen Verleger, Kirchheim in Mainz, ist sofort, unter dem Gesamttitel einer *Weltgeschichte in Charakterbildern*, bereit — ein Unternehmen des modernen deutschen Katholizismus, an dessen Spitze drei Zentrumsgrößen stehen! Christus hat da in Einer Reihe zu erscheinen mit einer bunten Folge von alten und modernen, kirchlichen und profanen *Charakteren* der Weltgeschichte, mit Augustin z. B., aber auch Chateaubriand — der zur Vergesellschaftung deren er gewürdigt wird, wohl noch *d'outre tombe* zu lachen wissen wird —, und vielen anderen noch abgelegeneren Größen. Und wie hat er zu erscheinen? Sogar vor den kindischen Auskünften, die man in der langen Uebung bei solchen Unternehmungen gelernt hat, schreckt man nicht zurück: Christus wird

Digitized by Google

mit einer scheckigen Reihe von Bilderchen ausgestattet. So wird freilich der Disziplin, welcher der Protestantismus noch immer Nebentüren zu öffnen unterläßt, im Katholizismus eine Triumphpforte errichtet und aufgetan. Man putzt sie mit dem gemeinsten Flitterschmuck der Gegenwart aus, eben zum Anzeichen der Verschiedenheit der Weltlichkeit von Protestantismus und Katholizismus.

4. Paulus.

Um zu erkennen, daß die Reihenfolge der paulinischen Briefe nicht den geringsten historischen Wert hat, bedarf es keiner bedeutenden kanongeschichtlichen Studien, da ihre Ordnung nach dem rein quantitativen Prinzip ihrer Länge unmittelbar auf der Hand liegt. Positiv ist dabei nur von Interesse der besonders augenscheinliche Beweis, wie die Interessen der Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften weit abliegen vom Interesse der historischen Wissenschaft an diesen Schriften. Der Kanon leistet nicht nur nichts für ihr besseres Verständnis, sondern er verstellt es und macht ihre sukzessive Entstehung völlig unkenntlich. Allein wenn auch diese Tatsache alle Experimente der kritischen Wissenschaft in Hinsicht auf die geschichtliche Aufeinanderfolge der paulinischen Briefe gewissermaßen von vornherein rechtfertigt, ihre allgemeine Möglichkeit und Statthaftigkeit schafft, so soll man sich doch keine Illusionen machen über die verhängnisvolle Bedeutung, welche jene Tatsache für den Erfolg der Experimente der Wissenschaft hat. Der Kanon darf freilich kein Vorurteil für die historische Reihenfolge der Briefe begründen. Es ist, um vor gänzlichem Irregehen in dieser Frage geschützt zu sein, schon diese Erkenntnis wichtig genug; aber man soll nicht verkennen, wie schwankend nun auch durch sie der Boden für jede wissenschaftliche Bestimmung der Reihenfolge der Briefe geworden ist. Die Ersetzung der bald als wertlos erkannten kanonischen durch eine bessere, ist fast unmöglich, und an dieser Unmöglichkeit ist eben der Kanon vornehmlich Schuld, durch die uralte Sorglosigkeit, die er in Hinsicht auf den wahren Tatbestand in dieser Sache geschaffen hat. Sobald er da war, stellte sich das Vorurteil von selbst ein, daß man darin die historische Reihenfolge der paulinischen Briefe habe, wenigstens die größte Neigung dazu, trotz der Evidenz der Grundlosigkeit dieses Vorurteils. Hinter die Zeit,

Digitized by Google

in welcher man von den paulinischen Briefen insgesamt außerhalb des Kanons wußte, vermögen wir nicht zu blicken und darum sind alle Versuche, sie historisch zu ordnen, so gänzlich in die Luft gestellt und der Kontroverse preisgegeben. — Beweis: der faktische Stand dieser Forschungen in der modernen Zeit. Die Auffindung wirklich durchschlagender Gründe für die Ordnung der Briefe aus ihnen selbst heraus ist eine Sache, deren Schwierigkeit nicht leicht zu überschätzen ist. Ueberhaupt gehören alle diese neben der Tradition her oder ohne oder gegen sie unternommenen Versuche der Art zu den verzweifeltsten der Wissenschaft. Man denke an die *Streitfragen* über die Reihenfolge der Dialoge des Plato, der Schriften des Tertullian. Es gehört denn auch zu den imposantesten Zeugnissen für die Sicherheit des Selbstbewußtseins des Augustin, daß er in diesem Stück die Nachwelt sich nicht selbst überließ, sondern, da er darauf rechnen konnte, sie werde sich mit ihm beschäftigen, eine zweckmäßige Lösung an die Hand nahm. Auch war sein Motiv dabei eigentlich ein religiöses. Es ist die besondere Stärke religiöser Menschen, sich selbst ernst zu nehmen. Nicht daß Jeder, der sich ernst nimmt, ein religiöser Mensch wäre — er kann auch das äußerste Gegenteil davon sein. Jeder Religiöse aber nimmt sich ernst, und wenn auch bis zum Extrem der Selbstwegwerfung, was freilich Augustins Fall nicht war.

Heutzutage hat kein Mensch den Paulus wirklich verstanden, der noch seiner Ansicht sein zu können meint. Dafür sind auch die Gegner dieser Behauptung unwillkürliche Zeugen durch die Art, wie sie seine Worte verdrehen, um sie sich mundgerecht zu machen. Dies zeigt die Exegese von Stellen wie Röm. 5, 12 ff., 7, 7 ff., 8, 18 ff.

Von den Voraussetzungen der religiösen Weltanschauung der alten Welt aus, führt sie Paulus einen Schritt weiter. Ihm ist die Menschheit in Christus durch Gott selbst von ihrer religiösen Vergangenheit entbunden. Die Menschheit bleibt ihrer religiösen Weltansicht treu. Denn insofern sie über ihren bisherigen Glauben hinausgeht, tut sie es nur, weil sein eigner Urheber es selbst so will. Unser Gegensatz gegen Paulus liegt nicht in der andern Art unserer religiösen Weltanschauung im Verhältnis zu der seinigen. Die paulinische religiöse Auffassung des Ganges, in dem die

Digitized by Google

historische Entwicklung der Menschheit verläuft, ist auf ihrem Gebiet noch unübertroffen, aber unsere Weltanschauung ist überhaupt keine religiöse mehr, wenigstens begründet sie sich nicht mehr in dieser Weise auf die Geschichte. Diese fassen wir gegenwärtig ganz anders auf als Paulus und wir leugnen, daß unsere heutige Weltauffassung ein Fundament abgeben kann für die religiöse Weltanschauung des Paulus.

Größte Bedeutung des Paulus: das einzige deutlich erkennbare Beispiel, wie eine Erscheinung wie Jesus auf die Zeitgenossen wirkte. Die Kirche entstand durchaus aus der Wirkung Christi auf die so und so vorbereitete oder gestimmte Zeit. — Für eine Persönlichkeit wie Paulus mußte eine Persönlichkeit wie Jesus völlig unverständlich sein, und nur seinen unbedingtesten Abscheu oder seine unbedingteste Verehrung genießen. Beides hat Paulus für Jesum empfunden. — Alle schönen Seiten des Christentums knüpfen sich an Jesus, alle unschönen an Paulus. — Gerade dem Paulus war Jesus unbegreiflich und darum Jesus ihm ein schlechthin transzendentes Wesen: Jesus mit der Harmonie, Paulus mit der Gebrochenheit seines Bewußtseins!

Um das Christentum zu erzeugen, bedurfte es des Glaubens einfältiger Leute aus dem Volke. Um es in der Welt lebenskräftig zu machen, des Idealismus eines gebildeten Juden. — Paulus eine Leidensgestalt in der Tradition (Apgesch. 9, 16)! —

Von der Bedeutsamkeit der Tatsache, daß Paulus später auftrat als die übrigen Apostel (und nach Christus), haben selbst die Kirchenväter Empfindung, auch wenn sich diese nur in Protesten gegen jede Konsequenz aus der Tatsache äußert, z. B. Clemens von Alexandrien (Stromateis IV, 21, 136) der, ob auch Paulus *der Zeit nach jünger sei* (τοῖς χρόνοις νεάζει) doch seine Abhängigkeit vom Alten Testament nicht angezweifelt wissen will.

Auch Wellhausen (Israel. und Jüd. Gesch. Berlin 1894, S. 319) behauptet, daß Paulus „in Wahrheit derjenige gewesen ist, der das Evangelium verstanden und seine Konsequenzen gezogen hat." Man könnte über die in dieser ganzen Stelle herrschende Hochschätzung des Paulus sich wundern, wenn man sonst den „Antisemitismus" des Tones, der in dem Kapitel über „das Evangelium" (S. 308 ff.) herrscht, und der im Großen und Ganzen vor allem darauf aus ist, das Evangelium den Juden nach Möglichkeit zu

Digitized by Google

entfremden — (mehr noch als Wellhausen selbst sichs einbilden mag) — bedenkt. Aber gerade das ist das Charakteristische, daß der „Antisemit" bei der Beurteilung, wenn auch nicht des *Evangeliums* an sich, so doch seiner Bedeutung in der Geschichte, schließlich am wenigsten des Erzjuden Paulus entbehren mag. Eine der Wellhausen'schen Schätzung diametral entgegengesetzte bei Nietzsche (Antichrist § 41 ff. Werke VIII, 269 ff.). Ich ziehe sie, so antipathisch mir ihr invectivischer Charakter ist, vor.

Die allgemeinen Verhältnisse und Zustände der griechisch-römischen Welt, in der Entstehungsstunde des Christentums tragen den Stempel der politischen Zentralisation. Damit ist eigentlich die Hauptursache sowohl für den Widerstand, als für die Aufnahme genannt, die im Imperium Romanum der Glaube an den auferstandenen Jesus gefunden hat. Die Ausbreitung war äußerlich vorbereitet, und auch innerlich waren ihr die Wege gewiesen. Die alten Völker, unter denen das Christentum seine ersten Bekenner fand, waren nachgerade weit abgekommen von den kleinen zersprengten Zentren (einzelne Familien oder Städte), von denen ihre Geschichte einst ausgegangen war. Im Laufe der Jahrhunderte und ihrer Kämpfe ballten sich größere Gruppen zusammen, bis die Oberhoheit des römischen Reiches unzählige Völker verschiedenen Stammes, verschiedenen Glaubens und verschiedener Zunge unter eine einzige politische Ordnung vereinigte. Diese einzige monarchische Gewalt, der alles Gehorsam schuldete, nannte sich den „Römischen Frieden" *(Pax Romana)*. Nun war einmal mit der Unterwerfung des Orients von Griechenland aus durch Alexander den Großen die griechische Bildung zur Weltbildung, ja die griechische Sprache zu einer Art Weltsprache erhoben, mit einem Wort der Hellenismus begründet worden. Im Hellenismus hat das Judentum sich griechische Formen zu geben, sich in das Gewand griechischer Bildung zu kleiden und damit der heidnischen Welt sich zu empfehlen gesucht. Dieses griechische Weltreich war aber sehr bald durch innere Kämpfe wieder zerfallen, um einem weit größeren, dem römischen Platz zu machen, das nach der Unterwerfung weiter Gebiete im Westen zuletzt auch im Osten die Erbschaft Alexanders antrat. Selbst an sich vom Irrgeiste der Apokalyptik so freie Schilderungen von der zertrüm-

Digitized by Google

merten Welt, in der die Kirche ihr Leben begann, — wie die in Herders Abhandlung *vom Sohn Gottes, der Welt Heiland* (§ 22 bis 25)—leiden an Verwechslung des Trümmerfeldes, das die Römer im politischen Leben der Nationen hergestellt haben, mit Verwüstungen im Bereiche der Religion. Besser mögen die hier zu bewachenden Grenzen eingehalten sein in der Schilderung der Entnervung Griechenlands durch die römische Eroberung bei Mommsen, Röm. Gesch. V 261 ff. Sie ist nicht als direkte Ueberleitung zu den kirchlichen Zuständen zu verstehen. Was hier zerstört erscheint, ist jedenfalls nicht was die Kirche wieder hergestellt hat. Was die Republik erobert hatte, das sicherte die römische Kaiserherrschaft; die größte politische Erschütterung der alten Welt war eben erst vor zwei Menschenaltern durch die Gründung der römischen Weltmonarchie ausgeglichen, als Paulus an dem Gedanken laborierte, auf welche Weise hinwiederum dieses ungeheure Völkerkonglomerat dem von Jesus offenbarten Gott zu unterwerfen wäre. Abermals nicht zwei Menschenalter später war dieser Gedanke Tat geworden; da hat das Christentum bereits in allen Provinzen des römischen Reichs Fuß gefaßt und im Orient auch über seine Grenzen hinaus. Damit war wirklich ein Gedanke in vollständige Erfüllung gegangen, den Paulus zu einer Zeit, wo noch kein anderer Mensch in der Lage war, auf derartige Gedanken zu kommen, tatsächlich gefaßt hatte, wenn er nach Rom schreibt: *daß man von euerm Glauben in der ganzen Welt spricht.* Das hört sich wie eine Hyperbel an ohne es doch zu sein, denn einmal hat sie ja, in absehbarer Zeit, ihre Verwirklichung wie gesagt gefunden.

Das Christentum des Paulus besaß eine ungemeine Expansivkraft. Ein ungemessener Drang in immer weitere Fernen, ein Gelüste, an alle Welt zu ergehen und grenzenlose Räume zu erfüllen, wurde überdies gestachelt von der Unruhe, daß die Verkündigung höchste Eile habe und die Zeit äußerst knapp bemessen sei; denn nur auf eine Weile sei der auferstandene Jesus der Erde entrückt, seine Wiederkehr erfolge in kürzester Frist, in wenigen Jahren, wenn nicht Wochen oder Tagen. Sollte bis zu dieser Wiederkehr etwas geschehen sein, so war an die eigentliche Bekehrung ganzer Völker nicht zu denken, nur sollte womöglich unter allen der Ruf des Evangeliums erschollen sein. Vielleicht gewährt

Digitized by Google

uns die Wirksamkeit des Paulus deshalb ein über die Maßen anschauliches Bild von der Tätigkeit der ersten christlichen Sendboten, weil er der einzige mit Namen zu nennende Mensch ist, an dem uns vor allem auch die Seltsamkeit dieses atemlosen Vorwärtsstrebens vor Augen tritt: Angesichts der Ziele, die Paulus mit seiner Mission unter den Heiden sich vornimmt, muß diese Eile und Unrast als etwas Unvernünftiges und Zweckwidriges befremden. Bei den ungemeinen Hindernissen, die sich seinem Werk entgegenstemmten, sollte man meinen, er habe vollauf genug damit zu tun gehabt, den Grund, den er an einzelnen Orten für eine christliche Gemeinde gelegt hatte, zu befestigen, ehe er daran denken durfte, mit seinem Jesusrufe in alle Ferne zu schweifen. Allein das ist es doch, was er tatsächlich tut; mit auffallend geringer Sorge läßt er die schon gewonnenen Ergebnisse entweder auf sich beruhen oder er überläßt sie andern Händen. Hat er auch viele Jahre seine Reisen auf Kleinasien beschränkt, so fehlt ihm doch die Geduld abzuwarten, bis zahlreiche Stationen dem Evangelium gewonnen waren. Einigermaßen bekannte Gegenden büßen ihren Reiz für ihn ein; er hält es nicht aus, er muß nach Europa übersetzen. Dort eilt er von Stadt zu Stadt, aber Bleibendes hat er nur an ganz wenigen Orten gestiftet. Die Erfahrung in Galatien, wo ihm sein Werk sozusagen in den Händen zusammenzustürzen drohte, hat ihn nicht seßhafter gemacht. Höchstens hat es den Anschein, er hätte etwa noch in Ephesus beabsichtigt, seiner Stiftung durch einen längern Aufenthalt den ferneren Bestand zu sichern. Inmitten der verwickelten Verhältnisse in Korinth wirft er seinen Blick bereits nach Rom, und auch Rom hatte er noch nicht betreten, so sah er sich schon ans Ende der damals bekannten Welt — nach *Spania* (Rom. 15, 23—25) — versetzt.

Eine der auffallendsten Eigenschaften der apostolischen Wirksamkeit des Paulus ist also ihre bis zum Schein der sorglosesten Flüchtigkeit rastlos fortschreitende Eilfertigkeit. Keine ist tiefer in seiner Denkart und ihren allgemeinen Voraussetzungen begründet. Nicht nur in seinem Glauben an die Nähe der Parusie, sondern auch in seiner der eigenen Erfahrung abgezogenen Grundanschauung von Bekehrung. Alles was Paulus seinen Gemeinden vermitteln kann, ist das ursprüngliche Wunder ihrer einmaligen Bekehrung, dann hat er sie nur sich selbst zu überlassen. Des Be-

Digitized by Google

sitzes der Sündenvergebung sind sie damit für einmal sicher, sie sind von da ab für Gott Sünder *gewesen*. Wie weit sie sich in diesem Besitz erhalten wollen, ist ihre Sache. Paulus ist nicht in der Lage, ihnen da weiter zu helfen. Eine andere Hilfe kennt er nicht mehr als die Entscheidung des Endgerichts, auf dessen Nähe er sie allein vertröstend hinzuweisen vermag, wie er sie selbst allein zu ersehnen im Stande ist, seit er sich durch seinen Glauben in die Sphäre der *Heiligkeit* versetzt weiß, Röm. 8. Paulus ist sich bloß bewußt innerhalb einer nur kurzen Spanne Zeit dem *Reiche Gottes* eine möglichst große Auswahl von *Bürgern* gewinnen zu sollen, er hat ihnen auch nur für eine solche Spanne etwas zu sagen, sie mit Aussicht darauf zu versehen, daß sie sich als Bürger dieses Reiches zu behaupten vermögen.

Die entscheidende Bedeutung, welche der Glaube an die Nähe der Parusie, der eschatologische Hintergrund bei Paulus für seine Auffassung seiner eigenen Bekehrung und der erlösenden Bedeutung des Evangeliums überhaupt hat, ist mit bis dahin [1897] kaum erreichter Deutlichkeit und Entschiedenheit von P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus (besonders S. 22 f., 77 f., 79 f.; 90. 114. 121. 123. 127) hervorgehoben und erkannt, daß namentlich an diesem Punkt Paulus und Reformation ungeachtet aller Berufung dieser auf jenen sich unversöhnlich scheiden. Durch ihre totale Mißdeutung von Stellen wie Röm. 7, 15 ff. Phil. 3, 12 hat sich die Reformation auch den Weg zum Verständnis des Bewußtseins des Paulus von seiner christlichen Vollkommenheit verlegt, nach Ritschls Vorgang Wernle a. a. O. S. 5. Gerade als den fortwährenden Sünder, den nur der Glaube rechtfertigt, als welchen Luther sich als Christ weiß, fühlt sich der Christ Paulus nicht. Als Glied der Christengemeinde weiß sich Paulus über die *Sünde* hinausgehoben. In seinem Berufsbewußtsein weiß er nichts anderes als daß sein Verhalten über jeglichen Menschentadel erhaben ist und ihn zum Vorbild für jeden Christen macht (s. die von Wernle gesammelten Stellen a. a. O. S. 8 ff.), unter welchen er 1 Kor. 4, 3 f. nicht einmal das Urteil des Herrn scheuen zu müssen erklärt. Selbst das *Leiden* und das ihm durchaus nicht erspart gebliebene Gefühl der *Schwachheit* hat ihm „nirgends ein Sündenbekenntnis entlockt“ und überhaupt betrachtet er das Leiden des Christen nie als Strafe. In der Tat würde das Axiom, daß Paulus

Digitized by Google

„nie über die Sünde hinausgekommen sei", sein wirkliches Selbstbewußtsein, das sich in seinen Briefen ausspricht, in das gerade Gegenteil verkehren, die Sünde ist für ihn als Christen „keine gegenwärtige Größe mehr". Der Gegensatz der Stimmung von Kraft und Schwäche spricht sich bei ihm wohl aufs eindringlichste aus, aber hat „mit dem Wechsel von Sünde und Gnade bei ihm nichts zu tun. „Sonst hätte Paulus nicht wagen dürfen, das neue Leben der Christen in direkte Parallele mit dem Leben des auferstandenen Jesus zu setzen, Röm. 6. S. 16. In seinem Versuch, das *Hochgefühl* im Selbstbewußtsein des Paulus sich zu erklären und dieses Selbstbewußtsein psychologisch etwas zu analysieren S. 20 ff., deutet Wernle wohl flüchtig auf angeblich vorhandene „Analogien" (S. 22), ohne sich jedoch weiter darauf einzulassen. Es hätte die Ueberlegung der Analogie Pascals in Selbstbekenntnissen, wie sie insbesondere Vinet, Etudes sur Blaise Pascal, Paris 1848, S. 204 f. anführt, wohl gelohnt. An paulinische Stellen der Art erinnert Pascals Zurechtlegung seines Doppelbewußtseins der Vollkommenheit des Erlösten und der Mängel, die seiner menschlichen Gegenwart noch anhaften. Sowie die gänzliche Enthaltung des Paulus vom Gedanken der Strafe. Es spielt hier nichts Historisches, nichts was in den Bereich bloßer Reminiszenz an Paulus oder bewußter Abhängigkeit von ihm gehörte mit, wie z. B. bei Luther, sondern Pascal erlebt als Christ ganz von sich aus nur nach, was einst Paulus erlebte. Eben darin steht Pascal dem Paulus so viel näher als Luther, daß beide ihr Christentum so individuell erleben, während Luther das seine vielmehr im Zusammenhang des großen historischen Konflikts durchkämpft, in den er gestellt ist. In seiner Selbstbefreiung von der Kirche dient ihm Paulus als Stütze und Waffe, wobei er denn nicht anders kann als Paulus beständig im Sinn haben. Pascal denkt an solche Selbstbefreiung nicht, er ist und bleibt Katholik, aber eben darum ist er auch im Stande, sich zum Christentum viel unmittelbarer und freier als Mensch zu stellen, gleich einem Urzeugen der ganzen Sache wie Paulus. Luther erkämpft sich ein Christentum gegen die Kirche, Pascal gegen die *Welt* wie Paulus, zwischen welchem und dem Christentum noch nichts stand, seine jüdische Vergangenheit etwa ausgenommen. Aber eben daran zeigt sich des Paulus Konflikt mit dem Judentum als etwas auffallend Gleichgültiges.

Digitized by Google

Paulus, der im ursprünglichen Sinne ein *Apostel Jesu* gar nicht ist, gelangt doch sehr bald, schon in früher kirchlicher Literatur und in dieser vor späterer, zu einer Art praerogativischen Besitzes des Aposteltitels, indem er vor anderen Aposteln häufig so bezeichnet wird, ja geradezu an dieser Bezeichnung individuell kenntlich wird. Die Tatsache ist ganz unzweifelhaft. Paulus wußte zu Zeiten seine Gemeinden bei ihrem Glauben und ihrem Christenstande zu erhalten, nur indem er ihnen mit dem Schein der Unerbittlichkeit drohte (s. 1 Kor. 4, 21. 2 Kor. 13, 2—10). Aber er war doch zugleich der Apostel, der selbst dem scheinbar verlorensten Sünder nicht jede Aussicht auf schließliche Vergebung verschloß, s. 1 Kor. 5, 5; 11, 32. Anders als zwischen diesen Extremen der Strenge und der Milde konnte sich seine disziplinarische Wirksamkeit nicht bewegen, bei welcher der Bestand seiner Gemeinden und alle Ordnung darin eben keine andere Grundlage hatte als die tatsächliche *Gnade* ihrer Bekehrung. Die Resultate dieser Wirksamkeit mußten auf die Dauer, für welche sie freilich nicht berechnet waren, eben so großartig als problematisch und divergierend ausfallen. Die paulinischen Gemeinden mußten auf die Länge Schulen ebensogut von moralischen Indifferentisten, wenn nicht von schwärmerischen Immoralisten, als auch von Asketen werden.

Ein naiver Ausbruch des fanatischen Temperamentes an Paulus ist 1 Kor. 11, 19 die Behauptung, Parteigegensätze seien unerläßlich, damit in der Gemeinde die Bewährten offenbar würden, eine Behauptung, mit welcher er denn auch der Kirche den Geist des Fanatismus inspiriert hat. Auf jeden Fall macht sich der Apostel die Sache allzu leicht bei dem was er sich 1 Kor. 15, 32 unter dem Materialismus und Epikuräismus als Gegensatz zur christlichen Todesbetrachtung denkt. Man kann über den Tod als Abschluß des menschlichen Lebens und die Bedeutung, die er als solcher Abschluß hat, sehr anders als libertinisch denken, ohne damit auch nur mit einem Schritt christlicher Denkweise näher zu rücken.

Von dem Universalismus des Paulus hat man eine ganz falsche Vorstellung, wenn man meint, er schwebe über den Gegensätzen des Judentums und Heidentums etwa wie wir. Vielmehr steht er auf dem Standpunkt des Judentums, ist ein Jude, der das Judentum über sich selbst hinausführt und ihm die Unhaltbarkeit seines

Digitized by Google

Partikularismus nachweist, auf Grund jüdischer Erfahrung. Er setzt voraus, weil er eine ganz idealistische Vorstellung vom Judentum hat, daß Alle zu Juden gemacht werden können, besonders Röm. 2, 25—29. Wie grundjüdisch das paulinische Evangelium ist, wie sehr er seine allgemeinen Sätze aus einem jüdisch beschaffenen Bewußtsein ableitet, tritt recht hervor, wenn die spätere, heidenchristliche Kirche Sätze wie Gal. 3, 13, die Paulus ohne alles Bedenken den Galatern als Grundsätze des Evangeliums überhaupt vorträgt, sich nur noch von der dem Judentum zugekehrten Seite des Evangeliums zurechtzulegen weiß (so z. B. Eusebius, Dem. evang. I, 10, 19 f.).

Man kann von Paulus sagen, daß er die Stimmung des Weltuntergangs von den Juden zu den Heiden übertragen hat. Nur über diese Uebertragung konnten sich seltsamer Weise er und die Juden nicht einigen, die doch sonst in der übertragenen Stimmung so einig waren. Die Juden hatten vielmehr alle Ursache, in Paulus ihren *antesignanus* anzuerkennen. In ihm war die Stimmung, in der auch sie sich gegen die Welt befanden nur viel überschwänglicher und schwärmerischer, und in seiner Extase trug er sie in das Lager des bekämpften Feindes selbst hinüber. Ihre Eschatologie war die alte und letzte Weisheit der Juden, die Paulus auch den Heiden aufzwang.

In gewissem Sinn kann man gar nicht umhin, Paulus zum Mitstifter des Christentums zu machen. Klar ist, das Christentum nimmt, um ins Leben zu treten, einen doppelten Anlauf. Den ersten in Christus, den zweiten in Paulus und der nach dem Tode Jesu auflebende Glaube des Paulus ist kein geringeres Wunder als der Glaube Jesu an sich selbst.

Die Tatsache der Unkräftigkeit des Gesetzes, die Menschen gerecht zu machen, lag offen vor. Es fragte sich, wie kann, was wir für Offenbarung Gottes ansehen, so unkräftig sein. Man konnte entweder die Voraussetzung aufgeben oder sie festhalten, aber dann den Zweck des Gesetzes in einer neuen Weise auffassen. Paulus war zu sehr Jude, um nicht letzteren Ausweg zu ergreifen. Sein ganzes Christentum ist ein viel zu historisches, beruht viel zu sehr auf den Voraussetzungen des Judentums. Darum sagte er: Allerdings stammt das Gesetz von Gott. Aber

Digitized by Google

erst jetzt, wo wir das Gesetz als *Paedagogen auf Christus* zu fassen haben, enthüllt sich der Zweck, den Gott damit hatte, und der Jude behält doch Recht. — Paulus unterscheidet nicht innerhalb des Gesetzes zwischen Moral- und Ritualgesetz, als gehörte ihm das Ritualgesetz gar nicht dazu.

Man würde Paulus arg mißverstehen, nähme man an, sein Verwerfungsurteil treffe nur die formelle und nicht die materielle, nur die zeremonielle und nicht die moralische Seite des Gesetzes. Von seiner zeremoniellen und materiellen Seite war dem Paulus das Gesetz ein noch untergeordneter Naturdienst Gal. 4, 3, seine moralische Seite aber trifft die Kritik, welche Paulus über seine formelle ausspricht. Die Form des Gesetzes ist eben unfähig, wahre Sittlichkeit aufkommen zu lassen. Sie dient im Gegenteil, so lange das Gesetz gilt, nur dazu, die Herrschaft der Sünde zu begründen (Röm. 5, 20. 7, 7 ff. Gal. 3, 22 f.).

Paulus vermeidet, was er von Christus weiß, auf die Ueberlieferung der Urapostel zurückzuführen und stellt sich so hin, als sei sein Verhältnis zu Vorschriften Christi ein ganz direktes (1 Kor. 7, 10, 25. 11, 33). — Das Trotzen des Paulus auf seine Selbständigkeit gegenüber den Aposteln, das fast Rechthaberische darin, macht uns freilich den starken Menschen lieb, den Menschen so beschränkt wie er ist. Es ist aber eine Verirrung, ihn eben mit seinen Schranken auf eine göttliche Höhe zu erheben, und auch durch diese seine Schroffheit den Urchristen gegenüber sich darin nicht stören zu lassen. Er hat die Lösung des Konflikts durch seine Art keineswegs erleichtert. Menschlich angesehen, ist der Stab über ihn nicht zu brechen. Unbegreiflich wird er, sobald er ein gottbegeistert handelndes, von übermenschlichen Motiven geleitetes Subjekt sein soll.

5. Zur historischen und philosophischen Bewertung des Christentums.

Christentum, historisch definiert, ist die religiöse Gemeinschaft, welche sich aus dem Evangelium als ihrem praehistorischen Embryo zur christlichen Kirche auswächst. Weil praehistorisch, konnte das Evangelium unter Negation aller Geschichte oder unter Voraussetzung einer hyperhistorischen Welt bestehen, allerdings nur sehr kurze Zeit, während die Kirche nur in der langen Periode,

Digitized by Google

die sie historisch ausfüllt, überhaupt vorstellbar ist. Ist sie in der Zeit nicht mehr nachzuweisen, so ist sie überhaupt nicht mehr da, aber mit ihr auch das Christentum nicht, denn in der Kirche hat sich auch ihr praehistorischer Embryo ausgelebt.

Das Christentum hat durch die Institutionen, die es begründet und durchgesetzt hat, die Kirche und ihre faktische Macht, sich eine beständige Vertretung in der Geschichte gesichert, sich zu einem Ideal gemacht, welches stets irgendwo lebendig ist. Allein gute Christen gibt es immer aus keinem anderen Grunde, als aus dem es auch schlechte gibt. Jener sind es wenige, diese bilden die Masse. So behauptet sich das echte Christentum nur auf einem breiten Grunde von Schein und Heuchelei oder doch Selbsttäuschung.

Das Christentum, wenigstens in seiner kirchlichen Form, hat die Anforderungen an Ehrlichkeit wahrscheinlich eben so gesteigert, als es ihr tatsächliches Vorhandensein unter Menschen gemindert hat. Es ist möglich, daß es uns den Geschmack für alle antike Rhetorik verdorben hat. Diese behält trotz aller Bewunderung, die wir ihr zollen, etwas Abstoßendes.

Das Christentum als Evangelium, als praehistorischer Embryo, verlangt von seinen Gläubigen *Kindersinn* (Matth. 18, 3 [vgl. oben S. 47]); als Kirche, als das ausgewachsene historische Gebilde, in dem wir Lebende selbst stehen und als welches es für uns allein in Betracht kommt, schließt es diesen Kindersinn bei seinen Gläubigen aus. Was folgt daraus Anderes — wenn Matth. 18, 3 ernst genommen wird, welche Forderung sich doch, wenn irgend eine unter denen des Evangeliums mit unabweislicher Gewalt einprägt! — als daß das Evangelium weltunmöglich ist, schon jene Forderung seine Weltmöglichkeit entweder aufhebt, oder dann die Kirche in der Welt aus den Angeln hebt. Es ist nicht anders: Christen müssen Kinder sein, aber sie können es nicht. Das ist auch ganz in Ordnung, die Forderung ist für eine andere Welt aufgestellt worden als für die, in welcher gegenwärtig Kirche und Christentum existieren.

Das Christentum hat die Theodicee des alttestamentlichen Gottes unternommen, indem es die Welt davon überzeugen wollte, Gott sei nicht nur zu fürchten — was es von Anfang an als durch das Alte Testament für festgestellt ansah, — sondern solle auch

Digitized by Google

geliebt werden. Mit diesem Unternehmen ist das Christentum kläglich gescheitert, es ist ihm bis auf den heutigen Tag nicht gelungen die Welt davon zu überzeugen, daß es so mit Gott stehe. Des Christentums alttestamentliche Voraussetzungen sind in ihr aufrecht stehen geblieben. Im Verhältnis zum Alten Testament kann menschlicher Weltbetrachtung das Christentum nur noch wie Phantasterei oder Schwärmerei erscheinen neben wohlbegründeter Einsicht, die diese Theodicee nicht unternahm.

Man hat guten Grund darüber zu streiten, ob das Christentum pessimistisch oder optimistisch ist. Man kann ihm gewiß um des Kampfes willen, den es gegen die ihm selbst ins Leben mitgegebene pessimistische Weltbetrachtung geführt hat, nur vergeben, daß seine Theodicee mißlungen ist und es darum an seinem Teile nur dazu getan hat, die Menschen vor die Frage zu führen, ob überhaupt eine Theodicee möglich ist, d. h. ob es einen Gott gibt, der Objekt eines solchen Rechtfertigungsversuches sein kann.

Was das Christentum unsere E r l ö s u n g genannt hat, ist seltsam genug. Es beruht im Grunde auf einem ungeheuern welthistorischen *Quid pro quo.*

Die Welt ist die Einheit von Himmel und Hölle. Das wissen wir aber auch ohne Christentum und seit Langem, denn wir wissen dies aus uns selbst. Und darin besteht denn das Hauptvergehen des Christentums an uns Menschen, daß es uns noch besonders auf einen Tatbestand hat nageln wollen, auf den wir von je genagelt waren und daß es seltsamer Weise damit uns zu erlösen meinte.

Man kann dem Christentum vorwerfen, die Welt allzu ernst genommen zu haben. Mit welchem Mißgriff es jedenfalls die Welt nur kalt lassen kann, schwerlich eben so sicher auch uns Menschen, wenn anders wenigstens die Welt keinen höheren Meister hat als den Menschen. In diesem Fall könnte demselben ein übler Dienst erwiesen sein, wenn er, nur durch das Christentum verleitet, verlernt haben sollte, die Welt so ernst zu nehmen, als ihr in der Tat gebührt. Vorausgesetzt, daß nach Menschenurteil diese Gebühr nicht ausgemacht nur auf Mutmaßung beruht.

Zeit ihres Beisammenseins haben sich Christentum und Welt nie verstanden. Zum Schein eines Sieges in ihrem unablässigen Krieg hat es das Christentum ein Zeit lang nur gebracht durch die

Digitized by Google

Kraft des Offensivstoßes mit dem vom ersten Moment seines historischen In die Welttretens an es ihren Krieg eröffnet hat. Gegenwärtig ist der Kampf ausgekämpft, gesiegt hat in ihm das Christentum nur mit dem Recht seiner uralten Ueberzeugung, es nie zu einer Geschichte in der Welt bringen zu können.

Der Widerspruch der altchristlichen Eschatologie und der Zukunftsstimmung der Gegenwart ist ein fundamentaler und vielleicht die Grundursache der Zerfallenheit der Gegenwart mit dem Christentum. Dieses begann mit dem Glauben an ein nahes Weltende. Nichts liegt der Gegenwart ferner als dieser Glaube. Selbst Denker, die, wie F. A. Lange, so innig durchdrungen sind von dem kritischen Charakter des Moments und dem Verfall mit dem das Bestehende unmittelbar bedroht ist, verkünden doch zugleich die Wahrheit *die Menschheit stirbt noch nicht*, s. Gesch. des Materialismus, 3. Aufl. Leipzig 1876/77, S. 562, d. h. sie hat sich ohne das Christentum unter total anderen Bedingungen zu behelfen als die waren, unter denen dasselbe ihr einst helfen zu können meinte.

In der christlichen Eschatologie, in seiner Zukunfts- oder Todeslehre müssen schließlich alle Auffassungen des Christentums, auch die entgegengesetzten, die höchste Weisheit suchen, die das Christentum für uns Menschen hat, mystische so gut wie rationalistische.

Mehr Freiheit ist es nicht, was die Gegenwart in ihrem Verhältnis zum Christentum braucht — dessen wäre es vielmehr, möchte man meinen, mehr als genug — wohl aber Unterweisung im Gebrauch der Freiheit, die es hat. Bei dem jetzt beliebenden Gebrauch kommt wenig oder nichts heraus. Zur Zeit ist das Christentum zu einem Christentum der bloßen *Stimmungen* herabgesunken, wie es Nietsche's Wille zur Macht, Aph. 147, Werke XV, S. 141 der kl. 8° Ausg. Leipzig 1901, richtig charakterisiert. Eine Probe dieses Christentums findet man am Schluß der Rohde'schen Psyche, S. 690, 1. Aufl. 1894.

Auch die schroffste Ueberzeugung von der Unmöglichkeit der alten Gestalt des Christentums in der Gegenwart verträgt sich augenblicklich noch mit der anderen, daß damit dem Christentum nicht absolut die Möglichkeit jeder Fortexistenz abgeschnitten ist. Am interessantesten vertritt diesen Standpunk F. A. Lange

Digitized by Google

a. a. O. „Auf keinen Fall wird das Vergangene ganz verloren sein und auf keinen Fall das Veraltete unverändert sich wieder erheben" (S. 561). In der Tat sichert dem Christentum seine geschichtliche Existenz, d. h. die Tatsache, daß es eine Periode der Geschichte beherrscht hat und in diesem eine „Wirklichkeit" gewesen ist, künftige Unvergeßbarkeit zu. Es ist dies eine bloß ideale Existenz, doch diese eben etwas anderes als gar keine, wenn auch freilich eine reelle nur in verwandelter Form. Auf jeden Fall kommt das Christentum nun in den Fall zu bewähren, was man vom Ernste seines eignen Losungswortes zu halten hat, es sei *nicht von dieser Welt.* Ist diesem nach der Platz, der ihm inzwischen in dieser Welt gemacht worden, entschieden zu groß, so kann es selbst am wenigsten etwas dagegen haben, wenn er bedeutend verringert wird. Hat es doch selbst das Kleine und Unscheinbare gepriesen.

Die Weltkenntnis des Christentums mag vom Standpunkt der Gegenwart aus nicht so sehr viel zu wünschen übrig lassen. Inwieweit wir darin durch moderne Naturforschung gefördert sind, ist problematisch genug, seit dem diese Forschung selbst das Geständnis des erst höchst elementaren Charakters ihrer Resultate so stark betont. Durchaus unannehmbar für uns ist aber das Werturteil des Christentums. Wenigstens liegt der illusionäre Charakter des etwa noch bestehenden Glaubens an dieses Werturteil auf der Hand. Er muß am Widerspruch von Theorie und Praxis unseres gegenwärtigen Lebens scheitern. Es hilft nichts sich zum Christentum zu bekennen und selbst gerade entgegengesetzte Wege zu gehen. Unser Leben wird vom Christentum augenscheinlich n i c h t beherrscht. Daneben hat es wenig Interesse zu erkunden, wie weit es etwa noch unsere zu Papier gebrachten Gedanken beherrschen mag. Das moderne Christentum selbst verrichtet nur Totengräberarbeit am Christentum, indem es im Schweiße seines Angesichts die Kluft, die hier zwischen Theorie und Praxis besteht, erweitert. Es glättet nach Kräften an der christlichen Dogmatik, indem es sie dem modernen Denken konformiert. Damit tilgt es aber nur die letzten Spuren, die das Christentum noch im Leben hat. Was es erreicht, läuft lediglich ad majorem gloriam moderni heraus, aber *ad detrimentum Christianismi.*

Digitized by Google

Das Christentum der Gegenwart hat für die ganze Vorstellung der Wiederkehr Christi so wenig Raum mehr, daß es sie nicht einmal historisch als Eigentum des Urchristentums konzipieren kann, oder sie wenigstens als quantité négligeable betrachten zu können meint. „Der Geist ist nichts anderes (!) als die Wirkung der Person Jesu in der Geschichte", s. P. Wernle, Anfänge unserer Religion, Tüb. und Leipz. 1901, S. 176. Wie kann dieser Geist aber auch nur soviel sein, wenn doch das Urchristentum „Wirkungen Jesu in der Geschichte" gar nicht in Aussicht nahm?

Die heilige Cäcilie empfiehlt einer heidnischen Schar den Glauben als ein mit Rücksicht auf die bevorstehende Herrlichkeit des ewigen Lebens vortreffliches Geschäft. „Lauft ihr denn nicht zu solchem Geschäft (ad talem mercatum) herbei?" (Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain, Paris 1881, p. 370 f.).

Wenn wir unser Verhältnis zum Christentum nicht mit der gehörigen Besonnenheit bewachen, sondern ihm uns unbedacht „historisch überlassen", im eigentlichen Sinne gehen lassen, so muß dies Verhältnis unfehlbar zu dem der bloßen Gewohnheit herabsinken. Gewohnheitsmäßig aber kann man auch mit einem Leichnam leben. Darum dürfen wir uns am allerwenigsten Illusionen darüber hingeben, wie es mit dem Christentum steht, ob es unter uns noch lebendig ist oder nicht. Unsere Jesuiten suchen uns aufzureden, daß es noch lebt. Doch ist der Zustand, nach dem dergleichen Leute trachten, selbst ein leichnamartiger. Bei einem Gewohnheitsverhältnis zwischen Menschheit und Christentum geht jene zu Grunde und dieses hat nichts davon.

Dennoch hat die Konsolidierung eines Gewohnheitsverhältnisses aus den alten historischen Beziehungen zwischen Menschen und Christentum nicht gerade die schlechtesten Aussichten unter den verschiedensten Möglichkeiten ihres Auseinandergehens, der Entscheidung zwischen ihnen. Es ist vielleicht die wohlfeilste, den Menschen jedenfalls die geringsten Opfer auferlegende, die geringste Kraftanstrengung von ihnen erfordernde. Ist das Christentum das Leben der Menschheit wert? Das wird vielleicht die letzte Frage des dem Christentum unter uns geschenkten Glaubens sein. Am Besten ist, wir lassen das Christentum sanft verlöschen. Wozu ist historische Betrachtung der Dinge da, wozu taugt sie uns, wenn sie uns nicht diesen Dienst leisten kann?

Digitized by Google

In unserem Verhalten zum Christentum haben wir vor allem Vorsicht zu beobachten, es geht zu weit über uns hinaus, als daß wir uns erlauben könnten, es mit ihm anders zu halten. Die Vorsicht kann freilich aus doppelter Wurzel wachsen. Entweder steigt sie aus dem Boden des Glaubens, dann haben wir vor ihm nur zu verstummen, oder sie haftet im Unglauben, dann haben wir uns von ihm nur fernzuhalten. Wir mögen von ihm reden, aber wie läßt sich das in andrer Sprache tun als in der der Kritik? Es zu vertreten ist nicht unsere Sache und für uns zu gefährlich. Von ihm gilt im Großen, was im Kleinen in der katholischen Kirche mit dem Worte beobachtet worden ist: Qui mange du pape en meurt! Leben kann man *weltlich* auch mit dem Christentum in der Tat nicht, und wer es versucht, sich zwischen Christentum und Welt teilen und in der Welt auch dem Christentum angehören zu können meint, muß sich verirren. Möglich, daß er es nicht glaubt; Andere, die es bezweifeln, wird er stets neben sich haben!

Unvorsichtigkeit mit dem Christentum setzt uns mit ihm einer doppelten Gefahr aus. Entweder unser Verhältnis zu ihm artet zum öden Gewohnheitsverhältnis aus, oder wir stürzen uns in einen unüberlegten Ausrottungskampf mit ihm hinein. Beidem ist auszuweichen und dem Christentum ein Ende zu bereiten, das ihm ehrenvoller und uns weniger verderblich sei.

In der Vorzeit ist es einmal eine Schwachheit des Christentums gewesen, so jung zu sein, und diese seine Jugend setzte es besonders bedenklichen Angriffen aus. Nun es älter geworden, ist dieses sein Alter seine bedenklichste Seite. Fraglich ist mindestens, ob es noch in der Gegenwart aus seinem Alter so viel Vorteil zieht, als es lange daraus gezogen hat. Was so lange schon bestand, hatte auch das Vorurteil für sich, gegen die Zeit mit besonderer Widerstandskraft versehen zu sein. Wie aber, wenn das Bedenken aufkam: ist nicht vielmehr das Christentum zu alt, so alt, daß es hinfällig ist? Dieser Betrachtungsweise scheint sich die Gegenwart immer weniger entziehen zu können, und zwar umso weniger, je ausschließlicher sie geneigt ist, das Christentum als ihren Notbehelf, als ihre Stütze gelten zu lassen. Wie oft hört man, und zwar besonders zuversichtlich, gegen Zweifel an dessen

Digitized by Google

Fortbestehen sich die Frage erheben: Wie soll die Welt, die sich so lange mit dem Christentum forthalf, ohne dieses sich weiter helfen? Und doch gibt es, so weit diese Frage für das Christentum gelten soll, nachgerade kaum ein bedenklicheres Argument! Denn nichts befördert gleich ihr an ihm den Eindruck des Abgebrauchten und Abgenutzten. Steht es einmal mit ihm so, daß man nichts Besseres dafür anzuführen weiß als die vermeintliche Unentbehrlichkeit seiner Dienste für die Zukunft, so möchte sein Leben unter uns erloschen sein. Es ist klar, der ewige Bestand des Christentums läßt sich auch nur sub specie aeterni vertreten, d. h. von einem Standpunkt aus, der von *Zeit* und dem unter sie fallenden Gegensatz von *Jugend* und *Alter* nichts weiß. Wo Jugend oder Alter für den Glauben an das Christentum überhaupt etwas zu sagen haben, wo diese beiden Lebensalter auseinandertreten und nicht in dem höheren Begriffe ewiger Jugend zusammenfließen, ist das Christentum zu seinem Ende gelangt. Die Vergangenheit berief sich gegen dasselbe auf seine Jugend, weil sie eben nicht daran glaubte. Die Ungläubigen der modernen Welt wissen nur von seinem Alter. Der Gläubige mag sich dieses als Argument zu seinen Gunsten nur mit Vorsicht dienen lassen. Er vergesse nicht, daß eben dieses Alter auf den Ungläubigen einen ganz anderen Eindruck macht, den des Exzessiven.

Am Tische des preußischen Kultusministers Altenstein unterhielt man sich in den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts bisweilen davon, ob das Christentum noch zwanzig oder fünfzig Jahre dauern werde (Treitschke, Deutsche Geschichte III, 401, 3. Aufl.).

Bedenkt man die Lebenskraft, welche noch heute die altindische Religion in ihrer Heimat bekundet, wie man sie z. B. aus Max Müller's Brahmakrishna, London 1899, kennen lernt, so ist freilich das Alter des Christentums noch kein Argument gegen seine Fortdauer. Umsomehr indessen die Dekadenz des Christentums, welche sich in seiner gegenwärtigen Theologie offenbart.

Wer gebraucht das Christentum? Tut es ein Anderer für uns oder tun wir es für uns selbst? Wenn ein Anderer, ist es dann nicht ein bloßes Drama, das sich vor unseren Augen abspielt und dem wir, geschähe der Gebrauch zu unserem Schaden oder zu unserem Nutzen, nur schweigend zuzusehen haben? Dies ist schon

Digitized by Google

längst behauptet worden, scheint aber noch heute nicht genügend erwogen. Der simple Gedanke einer Apologie des Christentums beruht auf einer unbefugten Einmischung der Menschen in eine ihnen fremde Angelegenheit. Wird diese Apologie *rein historisch* gestellt, so begehen wir zum Unfug noch eine ungeheure Dummheit dazu. Denn „rein historisch" werden wir Menschen für das Christentum nie etwas Weiteres zu Stande bringen, als den Nachweis, es sei abgebraucht und werde mit der Zeit zu alt.

Ein *Außen* kann ein *Innen* entbehren, diesem Ziele führt die christliche Askese sogar zu, sie ist darum unmenschlich, kann Menschen nicht helfen, doch darum immer noch erheben. Dagegen unerträglich ist, daß ein Innen ein falsches Außen habe, und das ist der Fall des heutigen Christentums.

Man darf sich nicht g e g e n sein Außen auf sein Innen berufen, wenn man es auch o h n e jenes könnte. Jedenfalls aber braucht Niemand darauf zu hören.

Das gilt auch gegen die, welche so bald im Begriff des „Wesens des Christentums" ihre Zuflucht suchen, und sich daneben wenig kümmern um das, was von diesem wesentlich innerlichen Wesen ans Licht tritt. Wem es mit diesem Rückzug auf das Wesen Ernst ist, der verschwinde damit aus der übrigen Welt und nehme nicht die Miene an, als hätte er wunder wie viel darüber zu sagen. Die modernen „Innerlichen" unter den Verteidigern des Christentums, welche dessen Innerlichkeit herausstecken, sind seine besten Verräter.

Sehr *innerliche* Menschen werden in der Regel es leicht nehmen mit einer gegebenen Aeußerlichkeit. Sie legen wenig Gewicht darauf, so wenig, daß sie nicht einmal fragen, ob diese Aeußerlichkeit der von ihnen geforderten „Innerlichkeit" entspricht. Wenn sie nur dessen sicher zu sein meinen können, daß die Innerlichkeit, die sie im Sinn haben, im rechten Ansehen stehe. Ihre Kritik einer Kultur z. B. wird daher, wenn sie sie nicht ganz verwerfen, leicht sehr lässig sein, wie man dies an pietistischen Sekten beobachten kann, die, ist nur das kleine Gebiet, das sie sich für ihre *Innerlichkeit* abgesteckt haben, sichergestellt, sonst allenfalls Fünf gerade sein lassen.

Digitized by Google

„Die Heuchelei ist überhaupt der hervorstechendste Charakterzug, die eigentliche Physiognomie der ganzen christlichen Jahrhunderte bis auf unsere Tage, und zwar tritt dieses Laster ganz in dem Maße immer greller hervor, als die Menschheit aus ihrem inneren, unversiegbaren Quell, und trotz des Christentums, sich neu erfrischte und der Lösung ihrer wirklichen Aufgabe zureifte. Die Natur ist so stark, so unvertilgbar immer neu gebärend, daß keine erdenkliche Gewalt ihre Zeugungskraft zu schwächen vermöchte." (Rich. Wagner, Gesammelte Schriften III, S. 21.).

Hat das Christentum eine neue Zeit herbeigeführt und ist in dieser Tatsache die christliche Zeitrechnung realiter begründet? Nein, denn es hat von einer neuen Zeit selbst ursprünglich nur unter einer Voraussetzung geredet, die nicht eingetroffen ist, der, daß die bestehende Welt untergehen und einer neuen Platz machen sollte. Dies ist einen Moment lang eine ernste Erwartung gewesen und ist als solche Erwartung auch immer wieder, aber nur flüchtig, aufgetaucht, nie aber eine Tatsache von historischer Permanenz geworden, welche allein die reale Grundlage zu einer durchschlagenden und den Tatsachen der Wirklichkeit entsprechenden Zeitrechnung hätte abgeben können. Die Welt ist es, die sich behauptet hat, nicht die christliche Erwartung von ihr, und so ist die vermeintliche christliche Epoche in ihr stets nur ein Gedankending geblieben, — freilich ein Gedankending, das durch seine ursprünglich irreale Natur sich nicht hindern ließ, zu bestehen und sich mit seinen Wirkungen in der Geschichte zu behaupten. Höchstens als Epoche des Alters der Menschheit aufgefaßt, hat das Christentum eine wirklich historische Bedeutung und kann eine christliche Chronologie begründen, — verjüngt hat das Christentum die Menschheit nicht. Vieles Alte mag mit ihm als vergangen erscheinen, nichts Neues ist mit ihm in die Welt getreten, auf die Dauer vielmehr in ihm nur das Alte wieder zum Vorschein gekommen, nicht verjüngt, sondern aus seinen alten Wurzeln weiterlebend und darum nur gestattend Altersunterschiede zu beobachten, keine die auf ein jüngeres Leben schließen ließen. Diese Erkenntnis verkündet allen Organismen, die den uns allein bekannten Bedingungen der Entwicklung unterworfen sind, eben so gut Vergänglichkeit als Ewigkeit. Bis zu seinem

Digitized by Google

gänzlichen Aufhören ist nichts so alt, daß es keinen Anteil mehr an seiner eignen Jugend hätte. Nur ein Wahn kann von einer diesen Organismen irgendwoher zuwachsenden neuen Jugend träumen, und gar von einer solchen neuen Jugend, die ihnen Gewähr leistete für eine über sie selbst fortdauernde Existenz. Was an uns ewig ist, ist in uns stets gewesen und uns nicht erst nachträglich in einem historischen Moment unseres Lebens zu Teil geworden. Gegen diese Auffassung der Geschichte kann auch die von uns Menschen mit dem Christentum gemachte Erfahrung nicht aufkommen, sie wird vielmehr durch diese nur bestätigt. Höchstens darum, weil es die Menschheit besser und leichter als einen Organismus der allgemeinen Art, der entsteht, blüht und vergeht, begreifen lehrt, kann das Christentum im Ernste das besondere historische Interesse, das ihm zugesprochen wird, beanspruchen. Dagegen die Annahme, daß es diesen Organismus durch Erneuerung verwandelt hätte, nicht wahr und eben nur der Wahn ist, der gemeinhin seine absonderliche, historische Schätzung begründet. Die aus der einstigen Existenz einer eschatologischen Enderwartung geschaffene Möglichkeit, diesen Moment als Wendepunkt der Zeit aufzufassen, indem man ihn identifizieren zu können meinte mit einem sonst woher in die Vorstellung getretenen, in dem die Dinge zu vergehen schienen, hat die christliche Zeitrechnung ernst nehmen lassen. Sie ist aber gerade in dieser Hauptsache nur mit Unrecht ernst genommen worden, weil im Moment des Aufkommens des Christentums in Wahrheit nichts verging. Einige wenige Menschen haben damals wirklich sterben wollen, das hat es später in diesem Moment die Vorstellung zurückverlegen lassen, als ob dies damals der allgemeine Wille der Menschheit gewesen sei. Man brauchte nur wieder zu entdecken, daß diese Tatsache erträumt sei und sich durch diese Wiederentdeckung dann auch noch die andere aufgehen zu lassen, daß jener damals gar nicht gewollte Tod auch gar nicht eingetreten, sondern nach wie vor gelebt werde, und die christliche Zeitrechnung war als Wahngebilde des Idealismus erkannt.

Digitized by Google

6. Von der Bibel und ihrer Auslegung.

Schriftstellerei und Gelehrsamkeit gehören für den ersten Christen zur Welt, der er fern zu bleiben hat. Darum sind Kirchenväter Schriftsteller, die es nicht sein wollen (vgl. dazu meinen Aufsatz über sie in der Historischen Zeitschrift Bd. 48, 1882, S. 447 f.) und gehört in diesem Sinne auch noch Gottfried Arnold nicht zu ihnen — nach den höchst lehrreichen Geständnissen am Schluß seiner Kirchen- und Ketzerhistorie (Bd. II, S. 980 f. Schaffhausen 1740 f.).

Gerade weil über die Erzeugnisse der weltlichen Literatur nie ein so absurder und aussichtsloser Streit sich erheben kann, wie er sich in moderner Zeit über die biblische und religiöse Literatur erhoben hat, ist auch der illusorische Charakter der Grundlage aller Literatur, die man für sie in der von der Welt sich unterscheidenden und sich über sie erhebenden Religion gefunden hat, evident. Mag auch, historisch betrachtet, die religiöse Literatur die älteste sein, so sichert diese Priorität noch keineswegs überhaupt den Primat der Religion in der Welt, so lange die Religion ihre Herkunft aus der Menschenwelt mit der Welt überhaupt teilt. Nicht die Religion ist unter Menschen der Mutterschoß der Literatur (und Kultur), sondern die Menschenwelt hat wie Alles, so auch Literatur und Kultur geschaffen. Und darum ist die weltliche Literatur auch die einzige echte und primitive, auf deren Grund sich die religiöse erst aufgebaut hat, um erst in der Geschichte einen keineswegs ewig zu behauptenden Primat zu usurpieren.

In der menschlichen Kultur ist die Literatur ein Hauptstück, und es ist wohl eine Notwendigkeit gewesen, daß sich diese Kultur so buchmäßig entwickelt hat: — in ihren Mittelpunkt ist ein Buch zu stehen gekommen: die Bibel. Wie dem auch sein mag, — die Bibel hat der eigentliche Kanon und Wertmesser für alle Literatur werden müssen. Wer als Schriftsteller in der Welt etwas ernstes bedeuten soll, hat mit der Bibel in Konkurrenz zu treten, er muß auch an Fruchtbarkeit mit ihr sich gleich stellen können — die Gesamtheit seiner literarischen Produktion muß den Vergleich mit dem Umfang der Bibel aushalten. Ein Schriftchen oder auch zwei und mehr machen es auf keinen Fall, es sei denn, der Traktat lehne sich etwa ebenso unmittelbar an die Bibel an, wie z. B. die

Digitized by Google

Imitatio Christi. Autoren der Weltliteratur müssen sich auch im Punkte der Fruchtbarkeit mit der Bibel messen. Was überhaupt geschrieben wird, muß, will es bedeutend sein, gleichsam eine Bibel vorstellen.

In der modernen Theologie wird der Buchcharakter des Christentums als Religion für eine erwiesene, keiner weiteren Diskussion bedürftige Tatsache betrachtet und nur die Mythologie, die sich hinsichtlich des Ursprungs seines Buches unter den Gläubigen festgesetzt hat, wird mit der entsprechenden Energie preisgegeben, wie jener Charakter aufrecht erhalten. (Vgl. besonders H. Holtzmann, Die Entstehung des Neuen Testaments, Halle a. S. 1904, S. 46 f.) Vergessen soll auf diesem Standpunkt sein und bleiben alle Kritik des Christentums, die sich bis jetzt eben auf den Buchcharakter des Christentums gegründet hat!

Ein Buch ist für seine Leser geschrieben, nicht für seine Ausleger, was aber niemand zu vergessen geneigter ist als eben diese Ausleger. Die am meisten ausgelegten Bücher sind nicht die am besten verstandenen, sondern die dunkelsten und kontroversesten. Teils hängt das an der eigenen Natur der gemeinhin in Betracht kommenden Texte, sofern diese zu kanonischer Bedeutung gelangte Urtexte sind, d. h. Texte, die ihre Entstehung erheblich überlebt haben, teils an der Beschaffenheit ihrer Ausleger, sofern diese zu den befangensten, an ihrer Arbeit interessiertesten gehören. Denn Auslegung kanonischer Texte hat zum geringsten Teil ihr Verständnis zum Ziele, praktischere Zwecke gehen dem weit voran. Daher kanonische Texte — welchen Begriff ich hier im weitesten Umfang verstehe — nicht nur im hergebrachtesten religiösen oder theologischen Sinne zum Verständnis etwa zurückgelangen können, wenn sie ihre praktische Bedeutung wieder verloren haben, vorausgesetzt, daß die Auslegung ihr historisches Leben nicht überhaupt aufgerieben und alle Welt dagegen gleichgültig gemacht hat.

Es gibt eine Periode in der Geschichte aller kanonisch gewordener Texte in der sie, je dunkler sie werden, ihrer Auslegung um so sicherer sind. Denn sie müssen ausgelegt werden.

Die Geschichte eines Textes verläuft in den zwei Perioden der Unterwerfung unter ihn und der Emanzipation von ihm. Ist die Periode, in welcher es sich darum handelt, sich mit einem Text

Digitized by Google

in Uebereinstimmung zu setzen, um sich ihm zu unterwerfen, vorbei, dann kann immer noch eine folgen, die von Interesse bewegt wird, sich von diesem Text zu befreien. Besteht auch dieses Interesse nicht mehr, dann ist der Text zu seinem seligen Ende gelangt. Man weiß von ihm höchstens noch als von einem gewesenen.

Die Auslegung eines Textes ist das Hauptstück seiner historischen Abenteuer. Wer einen Text wissenschaftlich betrachtet, welcher Art dieser Text auch sei, — die Satiren des Petronius oder das vierte Evangelium, hat vor allen Dingen sich in Zucht zu nehmen, d. h. es gibt für wissenschaftliche Exegese keinen Unterschied heiliger und unheiliger Texte. Alle sind gleichen Schutzes gegen die Attentate ungewaschner Subjektivität ihrer Ausleger bedürftig und würdig. Das vergißt niemand mehr als die Theologie, deren Exegese auf der Voraussetzung der eben ausgeschlossenen Unterscheidung beruht, und keine Theologie mehr als die moderne, deren Willkür in der Behandlung ihrer heiligen Texte in der Ueberschwemmung dieser Texte mit wertlosen Hypothesen geradezu wie ein Symptom der Heiligkeit dieser Texte erscheint. Das Neue Testament des modernen Theologen kann man als das Buch bezeichnen, das um seiner Heiligkeit willen vor anderen zum *ludibrium* seiner Ausleger geworden ist. Das hat unter den modernen Schriftauslegern, die ich kenne, wie mir scheint, am wenigsten A. Jülicher vergessen und darauf vor allem scheint mir die Respektabilität insbesondere seiner *Einleitung in das Neue Testament* zu beruhen, so tief versenkt auch sonst dieses Buch in den trocknen Sand der modernen Theologie sein mag.[1])

Der religiösen Vorstellung von ihr zufolge ist die Bibel ein Lehrbuch, aus dem die Menschen alles erfahren, was sie sonst zu wissen nicht in der Lage sind. Der Begriff dieser Totalität füllt sich natürlich verschieden aus, je nach dem Bedürfnis des die Bibel befragenden Lesers, von denen ja manche sich aus der Bibel wie aus einem Zauberbuche durch zufälliges Aufschlagen über die Aussichten ihrer persönlichen Einfälle und Gelüste Rats erholen, Andere sich über Weltplan, Weltentwicklung, Anfang und Ende

[1]) [Zu diesem Urteil ist des näheren zu vergleichen F. Overbeck, das Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Aus dem Nachlaß herausgegeben. Tübingen 1911, S. 94—108.]

Digitized by Google

belehren wollen. Diese so gut wie jene operieren mit einer und derselben Wahnvorstellung von der Bibel. Auch die erhabenste Vorstellung von Entstehung und Inhalt der Bibel kann kein Buch daraus machen, welches die Menschen über die ihnen und ihrem Wissen gezogenen Grenzen erhebt, sobald erkannt ist, daß sie überhaupt ein menschliches Erzeugnis und selbst innerhalb dieser Grenzen entstanden ist. Weit entfernt davon, das beste Fahrzeug zu unserer Erhebung in eine über uns erhabene und uns darum verschlossene Welt zu sein, ist sie vielmehr unter Büchern das Buch, an dem wir gelernt haben, daß kein Buch überhaupt uns leisten kann, was die religiöse Vorstellung von der Bibel zu erwarten uns verleitet hat. Um den hierdurch aller Religion zugefügten Schaden wieder gut zu machen, bleibt der Bibel nichts anderes übrig als unter ihren Lesern Propheten einer neuen Religion zu erwecken, welche, wie das Neue Testament das Alte aufgehoben hat, nur indem es dieses als seine Vorstufe schätzen lehrte und soweit in seinen Heiligkeitsanprüchen aufrecht erhielt, so auch die Bibel zur Vorstufe ihrer, der neuen Religion, selbst heruntersetzt. Jede radikalere Preisgebung der Bibel als religiöses Denkmal muß zur Erkenntnis führen, daß die bisherige religiöse Entwicklung der Menschheit eine heillose und darum still zu stellende Verirrung darstellt. Wenigstens so lange die Lösung der religiösen Wirren unserer Zeit auf dem Boden der Bibel und des theologischen Streites über sie gesucht wird und wir uns nicht entschließen, für jene Lösung von ihr überhaupt abzusehen! Was nicht geschehen wird, so lange nicht erkannt ist, daß wir Menschen überhaupt nur vorwärts kommen, indem wir uns von Zeit zu Zeit in die Luft stellen und daß unser Leben unter Bedingungen verläuft, die uns nicht gestatten, uns dieses Experiment zu ersparen. Selbst zu dieser Erkenntnis wäre übrigens die Bibel eine Erzieherin. Ihre eigne Geschichte liefert uns das großartigste Vorbild auf der Bahn dazu, sofern der Uebergang vom Alten Testament zum Neuen einst von solchem *Sich in die Luft stellen* im Grunde verschieden nicht gewesen ist und sich denn, wenn auch mit schließlichem Erfolge, doch nur mit entsprechender Langsamkeit und Mühseligkeit durchgesetzt hat. Gegen die hier entwickelten Gedanken sträubt sich niemand mehr als die Theologie. Aber, so sehr sie auch dabei von ihrem Berufe unterstützt wird, vergebens.

Digitized by Google

I. Zum synoptischen Problem.

Das Matthäusevangelium ist gegen die Person seines Verfassers absolut gleichgültig. Man kann das auf beiden Wegen gleich gut erkennen, auf denen etwas der Art in Betreff eines historischen Textes überhaupt zu erkennen ist, am Evangelium selbst und unmittelbar, sofern das Matthäusevangelium auch nicht die leiseste Spur einer Bekümmernis um seinen Verfasser enthält und zweitens durch eine über diesen unterrichtende Tradition. Diese gibt uns beim 1. Evangelium den Apostel Matthäus als den Verfasser an. Nun ist zwar von Matthäus im Evangelium wiederholt die Rede 9, 9. 10, 2, aber eben aus diesen Stellen erhellt, daß der Verfasser, wenn anders er Matthäus sein soll, sich um sich selbst nicht kümmert.

Nichts ist bezeichnender für die Auffassung des Lukas von der evangelischen Geschichte, sofern er darin ein Objekt der Geschichtsschreibung sieht, als sein Gedanke, dem *Evangelium* eine *Apostelgeschichte* als Fortsetzung zu geben. Es ist das eine Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen, der größte Exzeß der falschen Stellung, die sich Lukas zum Gegenstand gibt. Dieser Uebergriff deckt sich auch unmittelbar in der Tatsache auf, daß die Apostelgeschichte neben den Evangelien dasteht wie eines der armseligsten und ärmsten Bücher neben solchen, die durch ihren Reichtum zu den am höchsten stehenden gehören.

Dem dritten Evangelisten ist sein Unternehmen, den Stoff der evangelischen Geschichte historiographisch zu gestalten, völlig mißlungen — der Gedanke an sich war dilettantisch, kein Wunder, daß sich der Dilettant auch sonst verrät. Nicht bloß, daß es, wollte der Verfasser dem Stoffe nicht eine Gewalt antun, an die er nicht denken konnte, im Grunde bei ein paar ihm äußerlich aufgeklebten Etiketten geblieben ist (2, 1 f., 3, 1 f.) und diese überdies sehr fehlerhaft ausgefallen sind. Gerade wo der Verfasser am selbständigsten verfährt und durch sein Verfahren eine wahre Neuerung in die Darstellung der evangelischen Geschichte eingeführt hat (in der großen Einschaltung 9, 51—18, 14) ist die Verwirrung am größten und sind seine Versuche, „Ordnung" zu schaffen, anerkanntermaßen vergeblich, da sie ihre Willkür an der Stirne tragen und vielfach kaum den Schein von historisch fortlaufenden Erzählungen retten.

Digitized by Google

Und doch wird Lukas oft als gewandter Schriftsteller gepriesen. Er ist es auch, nur übt sich diese Gewandtheit an einem widerstrebenden Stoffe aus und an diesem wird sie zu Schanden. Lukas behandelt historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war. Je mehr er sonst die Tradition respektiert, um so ersichtlicher ist die Kluft, welche zwischen dem Stoff und der ihm aufgedrungenen Form klafft.

Im Unterschied von Paulus namentlich gehört Lukas schon zu den Schriftstellern des Neuen Testaments, dessen Stil am stärksten die Spuren der griechischen Bildung trägt, insbesondere auch im religiösen Sprachgebrauch. Namentlich das Vorwort (1, 1—4) ist der hellste Klang aus der Welt der eigentlichen Literatur (der Weltliteratur der Zeit), welcher im Neuen Testament laut wird. Hier scheint einmal, wie sonst kaum je in ihm, ein *Schriftsteller* zu reden. Es ist aber dieses Vorwort auch dem Buche selbst fremd, dem es vorgesetzt ist, und erscheint an seiner Stelle nur wie ein aufgeheftetes Schönheitspflästerchen. Gesetzt, es drückte wirklich die Absicht des Verfassers aus, so fällt diese und die wirkliche Entstehung des Buches in einer Weise auseinander, die unbegreiflich wäre, wenn ein innerlicheres Verhältnis zwischen Buch und Vorwort bestünde. Als der Verfasser mit seinem Objekt, dem evangelischen Erzählungsstoff, sich in diesem Vorwort persönlich auseinandersetzte, trennte er sich davon auf das deutlichste und lehnte damit jede persönliche Verantwortlichkeit für diesen Stoff auch in der Form, in der er ihn seinen Lesern vorsetzt, ab. Gerade entgegengesetzt verhält sich der vierte Evangelist zur Sache. Lukas unterscheidet sich so scharf wie nur möglich, von den „Zeugen" der evangelischen Geschichte, der Vierte will ihr vornehmlicher *Zeuge* sein. So ist denn das Vorwort des Lukas in der Tat diejenige Stelle des Neuen Testaments, von der man sagen kann, daß darin die *Welt* am deutlichsten durchscheint, daß es sich hier mit der *Welt* am nächsten berührt.

Bei alledem ist Lukas, als er schrieb, wohl viel unbefangener gewesen, als heute seine theologischen Ausleger, und hat namentlich nicht mit so hartgesottener Tendenz daran gedacht, die kanonische Würde seiner Schrift zu wahren. Das *Unternehmen* der *Vielen*, das er scheinbar kritisiert, dient ihm selbst in Wahrheit zur Rechtfertigung des Seinen. Es ist seine naive Entschuldigung,

Digitized by Google

daß er nur getan, was viele andere vor ihm getan. Schon Eusebius (KG. III 24, 15) hat längst nicht mehr verstanden, daß Lukas in den Versen 1—3 mit keiner Silbe absichtlich herauskehrt, er wolle seine Vorgänger korrigieren, und erst mit der imperativen Wendung von Vers 4 dem Prolog ein solcher überheblicher Sinn mißbräuchlich angedichtet werden kann. Unterlegt man diese kritische Tendenz, dann raubt man dieser Einleitung eben ihre Naivität, die ihr vor allem hohes Interesse sichert. Dann aber sänke das Interesse des Lukas bedeutend oder veränderte doch seinen Charakter. Entweder gehört er noch bewußtlos zu jener ursprünglichen Masse und redet als *unus*, wenn auch nicht *pro* so doch *e multis*, oder er drängt sich zeitgemäß und im Vorgefühl des kommenden Kanons aus dieser Masse hervor. Auch das letztere hat seinen Reiz, nur nicht den der Unbefangenheit.

Während unter den Synoptikern Matthäus und wohl auch Markus ihre Selbsteinführung in beiderlei Beziehung versäumen, sowohl in die erzählten Vorgänge als in ihre Eigenschaft des erzählenden Schriftstellers, nimmt Lukas wenigstens diese letztere Selbsteinführung mit der größten Bestimmtheit vor — per *Ich* gleich 1, 1, wenn auch ohne sich zu nennen, freilich um dann auch mit entsprechender Bestimmtheit mit seiner Person aus den erzählten Vorgängen auszuscheiden. Dafür tritt er dann in der Apostelgeschichte, wenn anders das seit 16, 10 stehen gelassene *Wir* auf bewußter Absicht beruht, mit seiner Person in diese Vorgänge so bestimmt wie nur möglich ein. Beides, sowohl das Austreten als das Wiedereintreten, geschieht aber, ohne vom Verfasser im Geringsten vermittelt zu werden nur mit der Tatsache, daß Evangelium und Apostelgeschichte die Teile eines in sich zusammenhängenden, geschlossenen und einzigen Gesamtwerkes sind — ein augenscheinlicher Widerspruch, der sich weniger aus der Bescheidenheit als aus der Flüchtigkeit des Verfassers zu erklären scheint.

II. Konfessionelle Kritik am Urchristentum.

Um vernünftig, im Ernste wissenschaftlich von theologischer Auffassung des Urchristentums zu reden, muß man sich unbedingt über den Gegensatz, den Streit der Konfessionen erheben, also keiner Auffassung, weder der katholischen noch der protestan-

Digitized by Google

tischen a priori den Vorrang vor der anderen zuerkennen. Eine jede dieser zwei Auffassungen hat vielmehr ihre Vorzüge und ihre Nachteile. Von jeder ist nur zu verlangen, daß sie sich ehrlich auf wissenschaftliche Betrachtung der Sache einlasse, damit schafft jede nicht nur die allgemeine Möglichkeit zu ihrer Aburteilung, sondern auch die günstigsten Bedingungen zur Billigkeit dieser Aburteilung. Moderne Theologie ist gegenwärtig ebenso gut in die protestantische Kirche wie in die katholische eingedrungen (A. Loisy). Es mag ja sein, daß die katholische Unterstellung des Urchristentums unter die Gesichtspunkte katholisch kirchlicher Weltregierung höchst gewaltsam und unvollziehbar ist, aber daß es mit dem Protestantismus so viel besser steht, wenn er von der altkatholischen Vergangenheit sich losreißend, sich auf sich selbst und die ihm nur vermeintlich zugängliche Person Christi stellt, daß seine kirchenhistorische Betrachtung der Dinge so zweifellos die im Verhältnis zur katholischen weniger gewundene und ehrlichere wäre, das ist, was mir durchaus nicht einleuchtet. Das Christentum hat sich bis auf den heutigen Tag historisch in doppelter Gestalt erhalten und ist in beiden zur Zeit in Auflösung begriffen. Die historischen Fundamente des Christentums, soweit sie in der Vergangenheit zu suchen sind, und historisch liegen sie nur dort, scheinen mir in der katholischen Kirche immer noch besser gesichert als in der protestantischen, und wäre es nur, weil diese ohne jene gar nicht existieren würde. Modernisierung dagegen kann Katholiken so gut wie Protestanten mit ihrem Christentum gleich wenig helfen. Nur ein höchst trügerischer Schein stellt heutzutage den Protestantismus besser, der aber sehr bald dahin schwinden kann.

Die das Neue Testament betreffenden Werke von Theodor Zahn sind vielleicht die gelehrtesten über den Gegenstand im neunzehnten Jahrhundert. Indessen da heißt es mit Recht: je gelehrter, desto verkehrter! Man kann ihn den modernen oder Erlanger Buxtorf nennen, bedenkt man, daß die Buxtorfe die gelehrtesten Hebraisten ihres Zeitalters waren und in ihm den Grund zu den hebraistischen Studien der Theologie der modernen Zeit gelegt haben, ihre Gelehrsamkeit aber als Ritter im Streit für die Verbalinspiration des Alten Testaments, selbst der Vokalzeichen

Digitized by Google

seines Urtextes erworben haben. Buchstäbler können recht wohl Heroen der Gelehrsamkeit werden. Zahn ist unzweifelhaft groß und nur das Gebiet seiner Größe ist Schuld daran, daß er als dessen Prophet immer nur klein sein kann. Oder auch: er vertritt nur als Gelehrter was er in adäquater Weise nur als *Prophet* vertreten könnte. Ueberhaupt ist Zahn nicht uninteressant und namentlich als Gelehrter von stattlichem Kaliber. Bei ihm lernt man immerhin soviel, daß man bisweilen meinen mag, die Belehrung überwiege die Irreführung.

Zahn ist mein alter Freund. Ich habe seine absonderliche Verkehrtheit schon früh verstanden und bin einer ihrer frühsten Verkünder. (Vgl. meine Kundgebungen darüber in Hilgenfelds Zeitschrift 1867, S. 35 ff., und meine Anzeigen seines Hermas, Literar. Zentralblatt 1869 Nr. 12, Ignatius eben daselbst 1874 Nr. 1 und Tatian, Theol. Literat.-Ztg. 1882 Nr. 5).[1])

Wer mit Zahn in ernsten Streit gerät, hat sich jedenfalls nur geringe Hoffnung auf die Ehrlichkeit der Bestreitung zu machen. Davon habe ich zur Genüge Erfahrung gemacht, insofern Zahn in seinen zahlreichen und dickleibigen Schriften wohl kaum je Gelegenheit findet, meiner zu anderem Zweck zu gedenken, als um mich abzukanzeln. Man vergleiche nur was Zahn Einl. II, 386 über die Beziehung des Prologs des Lukas gegen mich ins Feld führt, mit dem was ich selbst zu de Wette's Apostelgeschichte, S. XX f. und LXIV, zur ursprünglichen Zusammengehörigkeit der beiden lukanischen Stücke des Kanons wirklich ausgeführt habe.

Zahn mag dem heutigen Betrachter als Apologet den Eindruck absonderlicher Hartgesottenheit machen. Wie weich und herabgekommen erscheint er aber dem, der noch nicht den Apologetentypus um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vergessen hat!

Stellt man sich die stattliche Reihe von Veröffentlichungen des Verfassers zur Geschichte der ältesten Kirche vor und überschlägt die Summe von Fleiß, gelehrtem Wissen und kritischem Scharfsinn, welche darin aufgewendet worden ist, so mag die Beobachtung auf den ersten Blick befremden, daß die Arbeiten und ihre durchaus nicht spärlichen eigentümlichen Resultate bis jetzt so

[1]) [Aus Anlaß dieser letzteren Anzeige und ursprünglich mit der Absicht, es ihr einzuverleiben, hat Overbeck das folgende Urteil über Zahn in der Hauptsache aufgezeichnet.]

Digitized by Google

wenig vermocht haben, irgendwo sich Einfluß auf die herrschenden Vorstellungen über die Anfänge des Christentums und der Kirche zu verschaffen und nicht wenigstens vermocht haben, die ersten Spuren einer Verbreitung neuer und hellerer Erkenntnisse über diese Zeit hervorzurufen. Von *Einfluß* rede ich und nicht von Anerkennung, bei welchem Wort man sich leicht etwas vorstellt, was für den Anerkennenden sehr wohlfeil, für den Anerkannten ebenso wertlos und für den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis ganz gleichgültig ist. Es soll nur die nicht zu verkennende Tatsache festgestellt werden, daß der Verfasser in der gegenwärtigen theologischen Literatur, so oft er sich auch darin Gehör verschafft hat, eine Art Einsiedler geblieben ist und zu seinen zahlreichen gelehrten Botschaften, ob sie gleich durchaus nicht unvernommen geblieben sind, doch noch nirgends sich der rechte Glaube gefunden zu haben scheint. Befremdend hört dies allerdings auf zu sein, beachtet man die seltsame Mischung der Elemente in der Schriftstellerei des Verfassers und ihr Verhältnis zu den Anforderungen, die gemeinhin und auch gegenwärtig die öffentliche Meinung unserer theologischen Parteien an eine theologische Publikation zu stellen pflegt. Der Verfasser der *Forschungen* besitzt bedeutende Kenntnisse, weiß auch nach den strengsten Regeln wissenschaftlicher Methode davon Gebrauch zu machen und hat durchaus keine hohe Vorstellung vom gegenwärtig erreichten Stande eines Verständnisses für die älteste Geschichte der Kirche. Aber er hat daneben auch theologische Voraussetzungen und zwar sehr starre, und nichts liegt ihm ferner als jene Geschichte, und wäre es auch nur vorläufig, im Geiste wissenschaftlicher Skepsis zu betrachten. Um sehr bestimmte, selbst in sehr entlegene Winkel der Vergangenheit mit aller nur wünschbaren Helle leuchtende Resultate ist es dem Verfasser stets zu tun. Um sie aber zu gewinnen, steht er nötigenfalls nicht an, Alles was er weiß und gelernt hat zu vergessen und sich aus dem Bereich wissenschaftlicher Untersuchung in die des historischen Romans zu versetzen. Und alle Ueberzeugungen vom einstweiligen problematischen Charakter der ältesten Kirchengeschichte hat beim Verfasser nicht vermocht, den beschränktesten Eifer gegen wissenschaftliche Richtungen, die die Sache anders angefaßt haben als er, und deren prinzipieller Bruch mit der Tradition ihm nicht

Digitized by Google

zusagt, zu dämpfen. Kein Wunder, daß Arbeiten so disharmonischer Art es im Grunde Niemandem recht machen und in der Atmosphäre, die sich um sie bildet, und schließlich überall, wenn auch in sehr verschiedener Weise, aus Schätzung und Mißtrauen sich zusammensetzt, eben nur fortleben, aber keine Frucht bringen. Wer die Schriften Zahns kennt, wird sich nicht wundern, daß die Behandlung ihrer Hauptprobleme beim Verfasser gewöhnlich einen starken Ueberschuß unverbrauchten kritischen Bedürfnisses zurückgelassen hat. Dieser Ueberschuß entladet sich — soweit nicht die Zeitgenossen und Mitarbeiter des Verfassers herzuhalten haben — besonders an Eusebius und Hieronymus.

Und in wessen Hut möchte man den alten Papias für sicherer halten als in der des Erlangers Rabbi Zahn? Und doch ist es niemand anders als dieser Held unter den Rittern der Tradition, der jenen ehrwürdigen kirchlichen Patriarchen als Fasler entlarvt hat!

Das Urchristentum in der Kirchengeschichte des Eusebius.

Diesen Titel gibt Georg Heinrici im Leipziger Universitätsprogramm von 1894 einer Arbeit deren Subjektivität ihren wissenschaftlichen Charakter geradezu ausschließt. Solch konfusem Notizenkram fehlt es an gründlichem Wissen ebenso wie an konsequentem Denken. Wer etwas erwartet, kann darauf rechnen, bei Heinrici zu finden, was wenigstens wie etwas aussieht. Bei einem Stoff, wie die Kritik der eusebischen *Kirchengeschichte* einer ist, sollte man sich nicht zufälligen Einfällen überlassen. Ganz vom Zaun gebrochen ist die Notiz über die Unbekanntschaft des Euseb mit einer Angabe des Tertullian (S. 44 oben). Merkwürdig öde die Uebersicht über die Behandlung der Apostel (S. 36 ff.) z. B. „Er registriert, aber er schildert nicht." (Gottseidank, denn Euseb hatte nichts zu *schildern!)* Auch ist es durchaus nicht merkwürdig, daß „auf das Pfingstwunder der Apostelgeschichte nicht Rücksicht genommen wird" (S. 37), wenn man nicht immer wieder die charakteristische Behandlung der Apostelgeschichte als Quelle in der Kirchengeschichte des Eusebius übersieht. Ein *Bischof* Philippus von Hierapolis wird bei Euseb erfunden, wofür Papias weder III, 39 noch sonstwo Jemand *Zeuge* ist (S. 43) — Hieronymus Ep. ad Chrom. et Heliod. (längst als Falsifikat erkannt,

Digitized by Google

s. jetzt Acta Sanct. Nov. T. II p. LXXXII) wird als echt benutzt (S. 13) und Origenes nach einem so veralteten Schmöker wie Huet zitiert. In Hinsicht auf die Geschichte des Kanons steht Heinrici auf dem Standpunkt des naivsten Köhlerglaubens, als wären die Evangelisten mit dem Evangelium in der Tasche herum gezogen (S. 48). Heinrici bringt es fertig, sich aus Eusebius Belehrung zu holen über Dinge, die man geradezu als Mysterien der ältesten Geschichte der Kirche bezeichnen kann und zwar unter anderm, weil Euseb darüber Belehrung nicht gibt (besonders S. 36). Einmal (S. 69 Alinea 5) dämmert eine gewisse Einsicht, daß die historischen Probleme, die Heinrici interessieren, der Kirchengeschichte des Eusebius noch gar nicht aufgegangen sind, und insofern ihr auch darüber nichts zu entnehmen ist. Sonst kann man überall sagen, daß Heinricis Wissen und Denken in ein ganz undeutliches Flimmern vor seinen eigenen Augen verschwimmt. Er weiß nicht, was in seinen dunkeln Vorstellungen über das Urchristentum aus der Kirchengeschichte des Eusebius und was aus dem gegenwärtigen allgemeinen Stande des Wissens und Denkens über diese Dinge stammt. Natürlich steht so Eusebius beständig Rede über Dinge, an die er nie gedacht hat. Am Schluß scheint Heinrici zum Zweck seiner Untersuchung bis in die Tiefen der Frage hinabgestiegen zu sein, ob die Kirchengeschichte des Eusebius eine christliche Schrift ist. Und — o über den scharfsinnigen Mann! — er stellt fest, daß sie es ist!

III. Quellenscheidung.

Versprengt kommen Quellenscheidungsversuche zum Neuen Testament schon früh in der rationalistischen Literatur vor. Vgl. z. B. schon 1805 die Gurlitt'sche Hypothese, welcher gemäß Joh. 21 ein in zwei Stücke zerfallender unechter Anhang zum Evgl. Vs. 1 bis 14 und 15—25 wäre. Erwähnt bei M. Eberhardt Ev. Joh. cap. 21. Leipzig 1897, S. 11). — Aus Anlaß der noch im Anfang der neunziger Jahre so üppig im Gebiet der neutestamentlichen Kritik blühenden Quellenscheidung[1]) schreibt schon 1897 W. Bousset, Theol. Rundschau I, S. 6: „Wo sind sie alle geblieben, die verschie-

[1]) [Ueber diese liegt Overbecks Meinung bereits der Oeffentlichkeit vor in seinem nachgelassenen Werk über das Johannesevangelium, a. a. O. S. 243—245.]

Digitized by Google

denen Quellenschriftsteller, Ueberarbeiter, Redaktoren, die man in den Evangelien, der Apostelgeschichte, der Apokalypse, ja selbst in den Paulusbriefen hat finden wollen? Sie sind wieder vergessen und verschollen."

Die moderne literarische Quellenscheidung vergißt viel zu sehr bei der Anwendung ihrer Methode zwischen den Literaturen zu unterscheiden. Ganz anders steht es mit der Anwendbarkeit der Sache bei einem Schriftenkanon und bei gewöhnlicher Literatur, oder solcher, die uns unter Isolierung ihrer einzelnen Denkmale außerhalb eines Kanons oder doch von einem solchen unabhängig überliefert ist. Und auch innerhalb der kanonischen Literatur muß je nach dem Verlauf des Kanonisierungsprozesses unterschieden werden. Was zunächst den allgemeinen Unterschied kanonischer und sonstiger Literatur betrifft, so ist zu bedenken, daß jeder kanonische Literaturkomplex einem doppelten Entstehungsprozeß unterlegen hat: einmal bei der ursprünglichen Entstehung der einzelnen Schriften, aus denen er sich zusammensetzt, und dann bei der Kanonisierung, welche sich als einen zweiten Entstehungsprozeß bezeichnen läßt, dem sich jene einzelnen Schriften zu unterwerfen haben. Dieser Kanonisierungsprozeß kann ein verschiedener, lang oder kurz gewesen sein, oder auch insofern unterschieden, als er durch einen längeren oder kürzeren Zeitabstand von der Entstehung der einzelnen, den Kanon zusammensetzenden Glieder getrennt sein kann. Das alles ergibt beträchtliche Unterschiede der Anwendbarkeit kritischer Quellenscheidung. Neuerdings hat diese Quellenscheidung bei der Literatur des Alten Testaments, freilich wahrhaft unheimliche, in Hinsicht auf ihre Zuverlässigkeit höchst bedenkliche Dimensionen angenommen. Allein es ist zu bedenken, daß in diesem Falle die Berechtigung der Anwendung kritischer Analyse der in Betracht kommenden Schriften eine außerordentlich starke ist. Nicht nur, weil die alttestamentlichen Schriften als kanonische jenem schon bezeichneten doppelten Entstehungsprozeß unterlegen haben, sondern auch weil dieser Prozeß bei ihnen ein besonders komplizierter gewesen ist. Weniger durch eine absonderliche Länge dieses Prozesses selbst und an und für sich, sofern die Zeit zwischen seinem Beginn und seinem Abschluß eine außerordentlich lange gewesen wäre, als dadurch, daß der Beginn dieses Kanonisierungsprozesses

Digitized by Google

durch einen sehr langen Zeitabstand von der ursprünglichen Entstehung mindestens eines Teiles der durch ihn zu einem geschlossenen Komplex verbundenen Schriften getrennt ist. Im Alten Testament ist eine Literatur so verbunden, die zum Teil uralt, auch vom Standpunkt des Beginns ihrer Kanonisierung alt im gesteigerten Sinne ist. In dieser Beziehung schon steht es mit der neutestamentlichen Literatur anders und damit auch mit dem Grad der Anwendbarkeit kritischer Analyse ihrer Texte auf sie.

Mag in Hinsicht auf die Länge des erfahrenen Kanonisationsprozesses selbst der Unterschied der neutestamentlichen und der alttestamentlichen nicht so gar groß sein, so ist doch gewiß, daß es sich im Falle des Neuen Testamentes um eine im Ganzen viel jüngere Literatur handelt, daß beim Neuen Testamente keine Rede von Kanonisierung uralter Literatur ist, d. h. von Literatur, die schon uralt gewesen wäre, als man sie zu kanonisieren begann. Und eben diesen Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament hat man neuerdings ohne allen Zweifel nicht nach Gebühr beachtet, als man mit gleicher Unbedenklichkeit und Erwartung auf haltbare wissenschaftliche Resultate einzelne Schriften des Neuen Testamentes zur Unterscheidung verschiedener Schichten innerhalb derselben zu zergliedern begann. Vollends ist aber alle Literatur anders gestellt, die uns nicht als kanonische überliefert ist, in der jede einzelne Schrift in der Ueberlieferung auf sich selbst steht. Die Praesumption eines Rechts dazu, unternimmt man etwa die überlieferte Gestalt der Kirchengeschichte des Eusebius mit Beziehung auf ihre Einheitlichkeit aufzulösen, ist natürlich eine ungeheuer viel geringere, als wenn man solche Auflösung beim Pentateuch unternimmt. Mag sein, daß die Handhaben zur Analyse im Falle der Kirchengeschichte des Eusebius, entsprechend der ungleich größeren Zeitnähe, aus der wir sie betrachten und der daraus fließenden besseren Bekanntschaft mit ihren Zeitumständen, unmittelbarer greifbare und durchsichtigere sind als beim Pentateuch, dennoch wird dieses Motiv zur Anwendung kritischer Analyse der Kirchengeschichte des Eusebius, wie ich meine, mehr als aufgewogen durch das andere Motiv, welches zu allergrößter Vorsicht in der Anwendung solcher Analyse in diesem Falle mahnt, und welches in dem außerordentlich viel stärkeren Vorurteil liegt, daß wir die Kirchengeschichte des Eusebius in einer ihrer Urgestalt

Digitized by Google

näherstehenden Form besitzen, als dies beim Pentateuch der Fall ist. Kurz man hat vor Anwendung quellenkritischer Scheidung auf literarische Denkmale streng den Unterschied der Form, in der sie uns überliefert sind, zu beachten. Denn diese Form kann je nach Umständen fast ein Vorurteil gegen oder für die Einheitlichkeit der vorliegenden Gestalt der zu untersuchenden Schrift begründen.

Die Bedeutung der Quellenanalyse für die moderne Exegese, besonders der historischen Schriften des Neuen Testamentes lehrt der Spruch Matth. 5, 17 und seine theologische Verwertung gut verstehen. Bekanntlich ist er von bestrittener Deutung und demnach, was etwa Jesus selbst damit gemeint haben könnte, höchst problematisch. Da hilft nun, um damit für die historische Auffassung Jesu auf einen festen Grund zu kommen, den Modernen die Unterscheidung des Matthäus und seiner Quelle (der Logia). Was man hier auch bei Matthäus finden möge und wie sich das auch zu dem was theologische Dogmatik in Jesu Munde für passend erachtet, verhalten möge, immer bleibt der Rekurs auf den unbekannten Text der Quelle, um je nach Bedürfnis die bei Matthäus gefundene Bedeutung für Jesus zu korrigieren. Die Dogmatik verschafft sich mit Hilfe der Quellenanalyse die ihr heute wünschenswerte Freiheit. Sie fühlt sich für ihre Erfindungen an Jesus beschränkt, erkennt, daß sie, wenn sie die absolute Bedeutung der Person Christi als solcher für sich aufrecht erhalten will, sich nicht an den Buchstaben des Kanons binden kann, sucht nun nach einem dahinter liegenden Buchstaben, der ihr die für ihre Experimente ebenso unentbehrliche *historische* Grundlage liefere. So hat sie es leicht den Kanon preiszugeben. Sie reißt damit nicht jede Möglichkeit ein zu ihrem Christus zu gelangen, gibt sie ihn preis. Denn nun versteht sie sich einen praeexistenten Kanon zu verschaffen und in ihm zu lesen. Eine unschätzbare Auskunft in einem Zeitalter, das keine allegorische Auslegung mehr kennt und sich mit ihr der Mittel der Vorzeit begeben hat, sich die Massen untertan zu machen. Nun können die Evangelien und mit ihnen Matth. 5, 17 über Jesus sagen was sie wollen, man weiß auch sonst woher über ihn und zwar „Unbestimmtes", aber eben darum auch nur Brauchbares. Und wie mit den Evangelien in Hinsicht auf Jesus, so steht es mit der Apostelgeschichte in Hinsicht auf die Apostel und ins-

Digitized by Google

besondere Paulus. Man kann meinen, sie nicht mehr zu gebrauchen, nachdem man an ihren *Quellen* einen viel „brauchbareren" Ersatz zu verschaffen gewußt hat. Die moderne Quellenanalyse ist so betrachtet der Ersatz für die wächserne Nase, welche die theologische Exegese der *Schrift* für ihre Zwecke an der allegorischen Exegese verloren hat. Sie eröffnet nicht geringere Horizonte!

E. Preuschen zur Eröffnung einer Anzeige der eben erscheinenden englischen Encyklopaedia biblica in der Zeitschrift für neutestamentliche Theologie (Bd. 1, 1900, S. 255) schreibt: „Es ist vielleicht die schwerste Last, die auf der modernen Zeit in ihrem Verhältnis zur Bibel ruht, daß der Forscher ihr gegenüber jede *Naivität* verloren hat." Preuschen hat, wie sich sofort aus der folgenden Ausführung ergibt, die Verwüstungen im Sinne, welche neuerdings in lebendigerer Lektüre die Experimente der Quellenscheidung angerichtet haben, und dem ganzen Stoßseufzer möchte ich nicht von fern sein Recht abstreifen, nur der soeben angegebene Anlaß erscheint seltsam. Fast scheinen Preuschen die Begriffe Naivität und *orientiertes Ueberblicken des Gegenstandes* durcheinandergeraten zu sein. Was ist für Naivität und ihre Wiederherstellung von einer wissenschaftlichen Encyklopädie zu hoffen?

IV. Allegorische Interpretation.

Der Schriftglaube der Kirche ruht auf dem Glauben an die Inspiration des Schriftinhaltes, denn nur dieser Glaube an den heiligen Geist als den *Autor primarius* aller heiligen Schriften gestattete den Gläubigen die strenge Gleichgiltigkeit gegen die individuellen menschlichen Autoren der einzelnen Bücher, mit deren Verlust natürlich die Schrift als Ganzes rettungslos in den unabsehbaren Streit hineingezogen war, dem alle menschliche Schriftstellerei als Objekt der Auslegung unterliegt.

Die allegorische Interpretation hat in Kirche und Theologie hohe, einzigartige Bedeutung gehabt. Sie ist noch heutzutage unter die Möglichkeiten zu rechnen, die es für das Christentum gibt, sich in der Welt zu behaupten. Es kann eine Welt, die sich immer vollständiger und ihrem ganzen Umfang nach dem Christentum zu entziehen scheint, in der allegorischen Interpretation den archimedischen Punkt finden, wo einsetzend sie dem Christentum seine Weltherrschaft wieder verschafft. Es mag sein,

Digitized by Google

daß das Unternehmen, wie die Dinge jetzt stehen, auf den ersten Blick nicht eben sehr aussichtsreich erscheint. Das entbindet doch nicht, eine Probe damit zu machen, — wenigstens so lange nicht klärlich erwiesen ist, daß damit der Theologie aus der Not geholfen wäre, in die sie zur Zeit mit dem Christentum geraten ist. Das unbesehene, gerinschätzige Urteil über die allegorische Interpretation genügt lange nicht ihr die Bedeutung einer Möglichkeit zur „Rettung" des Christentums zu nehmen, so lange man so wenig über bloße Möglichkeiten hinausgekommen ist wie die Theologie der Gegenwart. Die allegorische Interpretation ist jedenfalls einst ein Grundstein für die Weltherrschaft des Christentums oder der Kirche gewesen, wie käme die heutige Kirche dazu, solch ein Ding so billig herzugeben? Wie viel von diesen Grundsteinen steht überhaupt noch aufrecht? Die in der protestantischen Welt übliche Behandlung der allegorischen Interpretation beweist nur, daß die Kirche auf Bettelarmut herabgekommen ist und die Fähigkeit verloren hat, Besitz zu verteidigen. Sie ist allerdings unfreiwillig so weit gekommen und es mag die vornehmtuende Geringschätzung mit der sie auf alte Stücke ihres Inventars herabblickt, diese Unfreiwilligkeit nur maskieren. Man weiß, wie Maskeraden dieser Art auslaufen. Kurz, sagt Theologie heute: Mit der allegorischen Interpretation ist es nichts und die Kirche kann sie auch getrost entbehren, so mag ja bei der ersten dieser Behauptungen alles seine Richtigkeit haben, schwer ist es an die Ehrlichkeit der zweiten zu glauben. Worauf soll sich ihre Zuversicht gründen?

Zum Beweise wie tief die allegorische Interpretation aller theologischen Exegese im Blute sitzt, treiben noch immer unsere hartgesottensten und anerkanntesten rationalistischen Meister, wenn Not an Mann geht, die unverfälschte allegorische Exegese. Selbst bei H. Holtzmann wird zu Luc. 24, 32 Handkommentar zum Neuen Testament I, 299 der 1. Aufl. Tübingen 1899 aus den zwei emmaitischen Jüngern „die erste Gemeinde". Um vom Ausleger vertreten und als *treffend* bezeichnet zu werden, muß sich die Erzählung Luc. 24, 13 ff. gefallen lassen, daß diese beiden Jünger zu rein allegorischen Figuren werden, die nicht für sich selbst und ihr *Inneres* einstehen, sondern in deren Tun und Lassen die Erfahrungen der ersten Gemeinde dargestellt sein sollen. Ganz richtig,

Digitized by Google

aber dann erkenne man auch an, wie es mit der Auslegung steht, die man treibt!

Man wird die kaltblütige Geringschätzung, mit der die moderne Theologie von der allegorischen Interpretation zu reden sich gewöhnt hat, besser verstehen, wenn man bedenkt, daß diese Theologie die Einbildung hegt, sich für die Bedürfnisse ihrer Exegese einen Ersatz der preisgegebenen Allegorie verschafft zu haben. Die allegorische Interpretation der Schrift ist aber schlechthin die der Theologie. Alle theologische Exegese muß (um ihrer Voraussetzung willen, in der Schrift Worte vor sich zu haben, bei denen die subjektive Phantasie des Schriftstellers nichts oder doch nichts wesentliches zu tun hat) an die Phantasie des Auslegers die höchsten Ansprüche stellen. Und das tut die theologisch ernst zu nehmende Exegese noch heute, auch wo sie nicht mehr allegorisch zu sein meint. Nur tut dies die allegorische Auslegung unbeirrter, herzhafter und gewaltiger und repräsentiert darum die theologische Exegese am vollkommensten. Alle theologische Exegese ist allegorisch, verschämt oder unverschämt, oder sie ist überhaupt keine theologische Exegese mehr, sondern nur das Mittel, Texte, die theologische Exegese in ihrem religiösen Ansehen zu erhalten sich bemüht, in diesem Sinne los zu werden. Dabei ist noch sehr die Frage wer die „Freieren" sind, die alten unbedenklichen Allegoristen oder die modernen versteckten. Jene beugten sich unter ihre Texte, aber behaupteten sich und ihre Phantasie nur um so rücksichtsloser. Diese ziehen die Texte zu sich herab, sind aber zugleich nur um so mehr darauf bedacht, sich in Zaum und „zurück" zu halten. Nur die helle Kritik der Wissenschaft macht den Ausleger wirklich frei, er meinte denn nur in der Hürde der Theologie sich seiner Freiheit erfreuen zu können.

V. Geistlicher Witz.

Nur Witz wird die ganze Welt in die Kategorien eines einzigen Buches einfangen können. Deshalb hat geistlicher Witz am Bibelgebrauch stets eine Hauptschule gehabt. (Vgl. die Verwendung von Deut. 21, 12 bei Hieron. Epist. 70 ad Magnum § 2 und mein Programm *Ueber die Auffassung des Streits des Paulus und Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern*, Basel 1877, S. 49 n. 140 — sowie meine *Studien zur Geschichte der alten Kirche* I,

Digitized by Google

64 Anm.) Diese Art des exegetischen Witzes läßt sich schon früh belegen. Dazu muß man auch die Meinung rechnen, daß der Apostel Petrus bei der Matth. 14, 30 bezeichneten Gelegenheit (— als er bei Anlaß seines Seewandels vor Jesus in den Wellen untersank und dann von Jesus an der Hand herausgezogen wurde), — die Taufe erhalten habe, eine Meinung, die älter als Tertullian ist (de bapt. 12). Ein stattliches Spiel geistlichen Witzes ist die Kombination, die Origenes[1]) in Joann. VI, 21 (opp. IV, 136 sq.) zwischen seiner Deutung der Schuhriemen, die der Täufer zu lösen oder zu tragen nicht fähig zu sein erklärt (Matth. 3, 11, Marc. 1, 7, Luc. 3, 16), mit dem Singular der Parallelstelle Joh. 1, 27 (den Schuhriemen) und der Frage des Täufers Matth. 11, 3 vornimmt. Die *beiden* Schuhe sind — der eine — seine Menschwerdung und — der andere — sein Hinabstieg in die Unterwelt (In Joann. VI, 18 p. 134 E). Mit dem Singular deutet der Täufer die Unwürdigkeit des Einen dieser Schuhe an, und in der Tat sehen wir ihn Matth. 11, 3 im Zweifel, ob er Christus auch in der Unterwelt erwarten soll. Origenes selber freilich meint, diese Auffassung des Singulars Joh. 1, 27 möchte manchem *zu gesucht* — περιεργότερον — vorkommen (p. 137 A). — Die Vernehmbarkeit auch des stillen Gebets für Gott wird mit Exodus 14, 15 belegt, wo Gott Moses fragt, warum er zu ihm schreie? — ohne daß vor dem ein solches Schreien erwähnt sei! (Origenes in Joann. VI, 10 R Opp. IV, 119 C de la Rue). — Um die Voraussetzung der Pharisäer Joh. 1, 25 f. zu widerlegen, daß zu taufen Sache des Elias gewesen wäre, weist sie Origenes (in Joann. VI, 13 p. 125 B) darauf hin, daß Elias ja auch die Begießung des Opfers, von der 1 Kön. 18, 34 f. die Rede ist, nicht selbst vornimmt, sondern andern befiehlt. Die krausesten Spiele exegetischen Witzes liefert Origenes in Joann. VI, 25—29, durch die Sammlung aller Jordanserzählungen aus dem Alten Testamente, um seine Deutung des Jordans von Christus zu stützen. — Ein bloßes Spiel mit einem Wort ist die Heranziehung der sonst gänzlich abliegenden Stelle Jes. 30, 6 zur Erklärung von

[1]) [Zwei andere Origenesstellen als Proben geistlichen Witzes bei Fr. Overbeck: Das Johannesevangelium. Aus dem Nachlaß herausgegeben. Tübingen 1911 S. 135 zu Joh. 4, 40 (Jesus blieb bei den Samaritern nur zwei Tage, weil sie seinen *dritten Tag*, d. h. nach Joh. 2, 1 *ein Wunder* noch nicht vertrugen), sowie zu Joh. 8, 49.]

Digitized by Google

Markus 11, 2 bei Origenes in Joann. X, 18 p. 194 B — ein Beweis, wie ganz und stets gegenwärtig diese Väter den Bibeltext im Kopfe hatten. Ueberall klang stets etwas daraus an.

In den apostolischen Konstitutionen soll VII 22 (p. 206 ff. ed. Lagarde) der Brauch v o r der Taufe zu fasten begründet werden. Dem Verfasser fällt aus der Schrift nichts anderes ein, als das Fasten Jesu n a c h der Taufe. Geistlicher Witz hilft weiter und liefert den Beweis, daß in der Tat jenes vortäufliche Fasten das Vorbild zum nachtäuflichen bildet. — Exegeten, welche Joh. 1, 3 nach *Es geschah nichts* einen Punkt machten, verstanden unter diesem *Nichts* wegen 1 Kor. 8, 4: *Es gibt keinen Götzen* die *Götzenbilder* — eine Auffassung, die Augustin in Joann. Tract. I, 13 Opp. III, 2, 1685 A verwirft. — Wie ist der Mond erschaffen worden — als Neumond oder als Vollmond? Als Vollmond. Beweis: Genesis 1, 16. Denn wie hätte der Mond anders die Nacht zur Unterscheidung vom Tage beleuchten können. So die Bischöfe nach den falschen dem Theophilus von Cäsarea untergeschobenen Akta (bei Lagarde Mitteilungen IV, 276 f.).

Diese Akrobatenkünste der altkirchlichen Exegese setzten sich durch das Mittelalter fort. Ein exegetischer Witz ist die Anwendung von Genesis 32, 26 auf die Vergewaltigung des Papstes Paschalis II. bei der Kaiserkrönung Heinrichs V. am 11. Februar 1111 im Bericht des David aus Schottland über den Römerzug Heinrichs. — Wilhelm von St. Amour, der große Parisergegner der Bettelmönche im 13. Jahrhundert, erinnert, um die Bettelmönche davor zu warnen, sich in den fürstlichen Höfen einzuschleichen und da sich viel zu tun zu machen, an den bloß einmaligen Eintritt des Petrus in die Curia Principis, allwo er doch gleich Christus dreimal verleugnet habe. — Die Regel des Tempelordens (bei Wilcke, Gesch. des Tempelordens II, 216) gestattet den Rittern nur die Löwenjagd und bekräftigt diese Ausnahme durch die Anspielung auf den brüllenden Löwen (1. Petr. 5, 8), der umhergeht und sucht, wen er verschlinge. — Ein sonderbarer Schwärmer des ausgehenden 13. Jahrhunderts, Radulfus, benutzte sämtliche Schriftstellen und andere, wo die Negation *Nemo* vorkommt, um daraus die Geschichte eines Wesens dieses Namens zu schreiben. Nach Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. MA IV, S. 331, 338, war Radulfs Arbeit ernst gemeint und nur die daraus gesponnenen

Digitized by Google

späteren Bearbeitungen der *Historia Neminis* sind Scherze. Dieses Vorbild hat auch eine Sammlung von *Invicem*-Stellen und einen *Sermo de fratre Invicem* hervorgebracht. (Denifle S. 339). Auch eine *Vita Sancti Igitur* soll es (nach Wattenbach, Gesch. Quellen, 5. Aufl. II, 426) geben. — Auch die possenhaften Predigten des späteren Mittelalters bieten Beispiele — z. B. das des Dominikaners Barletta (bei Hagenbach, Gesch. der Reformation in Deutschland, 3. Aufl. Leipzig 1857). Indem eben die ganze Welt nur wie ein großes Allegorien- und Bildermagazin erschien für den einzigen Zweck, die Deutung der christlichen Mysterien, hatte der Witz keine bessere Uebungsstätte als die Theologie. Ihre exzessive Auffassung des Christentums und der geschichtlichen Tatsachen, auf welche es sich gründet, kann sich nur durch Witz behaupten.

Die idolatrische Stimmung gegen die Bibel, in welcher sich die kirchliche Exegese befindet, ist von der Gefahr bedroht, in übermütigen Hohn umzuschlagen. Die hohen Dinge, die man in der Schrift findet, stehen schließlich so außer allem Verhältnis zum Wortlaut, daß man sich dann nur noch mit Galgenhumor über die Kluft von Schriftwort und Schriftsinn wegsetzt und die Miene annimmt, mit seiner Umdeutung die Würde der Schrift zu retten, nachdem man eben sie selbst mit der Erklärung preisgegeben hat, daß die Schrift dem Buchstaben nach oft unmöglich und lästerlich sei. So taten die mittelalterlichen Exegeten, von denen Joh. Wiclif meint (de veritate scripturae 12 bei Lechler Joh. v. Wiclif I, 736), sie machten es wie der Fuchs, wenn er mit den Hühnern Frieden schließt und in ihren Stall kommt: er fängt sofort Händel an und beißt zu. Solche Exegese konnte sich gelegentlich über den Wortsinn der Schrift geradezu lustig machen und selbst bei ihrer Rettung durch witzige Auslegung viel Humor entfalten. Auf diesem Standpunkt ist die Exegese überhaupt souverän erhaben über die Bibel. Gelegentlich konnte übrigens Wiclifs eigene Exegese witzig sein. Von den (ihm verhaßten) Bettelorden soll er gesagt haben, wenn man nach Aussprüchen Christi suche zur Begründung dieser Orden, so finde man keinen andern als das Wort Matth. 25, 12: *Ich kenne euch nicht!* Unwillkürlich belegt da Wiclif doch auch den Satz, daß, wenn die Bibel überhaupt ein Buch ist, in welchem alles seine Begründung zu finden hat, diese Auffindung oft nur dem Witze möglich ist.

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL.

ZUM MITTELALTER.

1. Vom Wesen der Kirche.

Die allein der Sache entsprechende Definition der Kirche ist, daß sie die historisch fertige Gestalt des Christentums ist, in der es seine geschichtliche Existenz erlebt.

Als ein Volk anerkannt zu werden, war im römischen Staat für die Christen eine Lebensfrage: es war, gemäß der eigentümlichen Dehnbarkeit der römischen Staatsreligion und der darauf beruhenden Religionspolitik der Römer, die Grundvoraussetzung für die Anerkenung der Kirche, d. h. ihrer Religion. Denn der römische Staat nahm in seinen Kultus auf und erkannte an nur einen Gott, der sich ihm als der Gott eines Volkes darstellte und dessen Kultus seine Hausordnung nicht störte. Es ist demnach sehr sinnreich, daß in der Kirchengeschichte des Eusebius die Auffassung der christlichen Religionsbekenner als eines Volks uns genau im selben Moment entgegentritt, wo diese Religion die Anerkennung des römischen Staats erlangte.

Die gegenwärtige Kirche ist, wenigstens unter kultivierten Völkern, welche allein sich um Kirchengeschichtsschreibung und ihren Begriff kümmern, keine volkstümlich organisierte Masse mehr. In ihr fehlt eben die Masse, diese ist aus ihr ausgeschieden durch den Riß, den in moderner Zeit die Bildung innerhalb aller Christenvölker gezogen hat. Gerade die Religion oder das Christentum einigt keine historischen, an der Spitze der historischen Bewegung einherschreitenden Völker mehr, sondern am Christentum spalten sich diese Völker. Für Eusebius waren die Christen wirklich das Volk, dessen Organismus dem Christentum sein Gesetz entnahm, das nach Grundsätzen des Christentums lebte, auch regiert wurde, und anders wußte es auch dieses Volk selbst nicht. Heute regieren das Christentum im Volk nicht christliche Autoritäten, sondern die Gebildeten, und das empfinden auch die Regierten, d. h. die *Christen* selbst vollkommen. Heute könnte es keinem Vernünftigen einfallen, die Christen ein Volk neben anderen zu nennen. Gerade diese Einheit hat das Christentum nirgends. Im Großen und Allgemeinen hat es von seiner Einheit

Digitized by Google

kaum noch Bewußtsein im Einzelnen; als Christentum eines einzelnen Volkes weiß es erst recht nichts von sich als *Volk*, da es vielmehr der Parallele sich noch am ehesten bewußt werden könnte an der spaltenden Bedeutung, die für es die Bildung hat. Die deutschen Christen werden an nichts eher zu einer lebendigen und faßlichen Vorstellung von sich als von einem Volk kommen, als durch die trennende Bedeutung ihrer Bildung, das Bewußtsein mag unter ihnen noch nicht gänzlich erloschen sein, daß ein lebendiger kirchlicher Glaube Bildungsgegensätze überbrückt. Aber auch sie können sich dieser den Völkerorganismus auflösenden Macht nicht entziehen, die alle in Gebildete und Ungebildete scheidet. Was sie beherrscht und zusammenhält, ist faktisch nur was sie zerreißt; was sie sonst *als Christen* zusammenhält, läuft, wenn anders sie sich *als Volk* auffassen lassen sollen, auf eitel Schein hinaus. Ein Volk sind freilich die Christen im Ernste nie gewesen, und gar heute zeigen sich die modernen Völker überhaupt unfähig, die Gegensätze der Bildung in sich selbst zu überwinden. Bedenkt man dieses Sachverhältnis, so erklärt sich mit Leichtigkeit, daß die modernen Vorstellungen über die Aufgabe einer Kirchengeschichte, die das Besondere der Geschichtsschreibung der Kirche erklären könnte, so enorm verworren sind. An die ursprüngliche Idee, aus der sie hervorgegangen ist, denkt Niemand im Ernste mehr; aber eine neue, die sie ersetzte, hat auch Niemand.

Das Wirken der Heiligen löst bisweilen alle Staatsordnung auf. Der heilige Columban dringt einmal in ein Gefängnis und heißt den Wärter den Gefangenen allen die Fesseln lösen, mit welchem Begehren er auch sofort Gehorsam findet. (Jonas Vita Columbani C. 34.)

Nichts wird, wie wir gegenwärtig empfinden, uns das für unsere gedeihliche Entwicklung durchaus notwendige, tiefe Interesse am Staat, die eigenste Teilnahme daran gründlicher verbittern, als wenn wir den Staat religiöse Mittel zu seinen Zwecken brauchen sehen. Einen ehrlichen Indifferentismus vom Staat zu verlangen, hängt mit dem Besten zusammen, was noch von religiösen Ueberzeugungen zu finden ist.

F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, S. 296: „Eine Kirche ist vor allem ein Herrschaftsgebilde, das den g e i s t i g e r e n Menschen den obersten Rang sichert und an die Macht der Geistig-

Digitized by Google

keit soweit g l a u b t, um sich alle gröberen Gewaltmittel zu verbieten, — damit allein ist die Kirche unter allen Umständen eine v o r n e h m e r e Institution als der Staat." Anderseits: Jede Kirche muß als Massenkirche, mag sie wollen oder nicht, auf die Idealität ihrer Prinzipien verzichten. Vorzügliche Bemerkungen darüber beim frommen Alexandre Vinet Etudes sur Blaise Pascal (Paris 1847, S. 248 ff.).

Das augenscheinliche und allgemein anerkannte Zerfallen der Kirche in die zwei Gebiete des Abend- und des Morgenlandes ist eine ungemein folgenreiche, ja verhängnisvolle Tatsache ihrer historischen Entwicklung. Dieses *Zerfallen* ist das eigentliche Erbe der alten Kirche mit dem ihre mittelalterliche Periode das Leben angetreten, wobei man sagen kann, die Unfähigkeit, welche das Christentum in der ältesten Periode seiner historischen Laufbahn bewiesen hat, den Unterschied von Griechentum und Römertum zu überwinden und damit sich in seinen ursprünglichen hypernationalen Ansprüchen zu behaupten, habe im ganzen historischen Panzer des Christentums den eigentlich schwachen Punkt, die *pars minoris resistentiae* begründet. Hier vor allem zeigt sich, daß das Christentum das *Altertum* n i c h t *überwunden* hat und entscheidet sich für die Zukunft des Christentums die Notwendigkeit seiner Verweltlichung endgültig und mit besonderer Gewaltigkeit. Indem die alte Kirche den alten Gegensatz von Griechentum und Römertum ungebrochen, unvermittelt hat bestehen lassen, ihre mittelalterliche Periode unter dem Banne dieses Gegensatzes angetreten hat, ist derselbe zum Grundstein der ganzen neuzeitlichen Entwicklung der Kirche geworden. Auf ihm ruht vor allem das folgenreichste Ereignis der modernen Kirchengeschichte, die Reformation. Und zwar nicht nur in dem Sinne, daß es sich auf abendländischem Gebiet abspielt, sondern daß der Protestantismus selbst in seinem innersten Gefüge als ein Gebilde der abendländischen oder lateinischen Kirche anerkannt werden muß. Das ist neuestens gerade auf einem gewissermaßen hyperprotestantisch zu nennenden Standpunkt geschehen, wie ihn Ritschl eingenommen hat. Die Ritschl'sche Auffassung der Reformation ist darüber zu einer katholischen wider Willen geworden. Jedenfalls sind die hier erwogenen Tatsachen nicht außer Acht zu lassen, will man sich

Digitized by Google

das sehr auffallende und unvermittelte Auftauchen der Begriffe *abendländisch* und *lateinisch* in Ritschl's Definitionen der Reformation in seinen drei akademischen Reden (Göttingen 1889, S. 7) erklären. So daß der Protestantismus ebenso sehr ein Kind des Christentums als des Römertums, oder des sich von der übrigen Menschheit absondernden Abendlandes ist! Außer dem Protestantismus gibt es noch eine zweite Tatsache in der modernen Kirchengeschichte, aus welcher die Bedeutsamkeit des Schisma für die ganze historische Entwicklung der Kirche vorzüglich anschaulich wird. Es ist dies die auffallende Schwäche, welche das Christentum der Gegenwart in seinem Verhältnis zur nationalistischen Entwicklung Europas zeigt. Denn in dieser Schwäche offenbart sich eben nur wieder derselbe Charakterzug, der sich der Kirche von dem Moment an unaustilgbar aufgeprägt hat, da sie schismatisch in Abendland und Morgenland zerfallend, vor dem antiken Unterschied der Nationen ohnmächtig stehen blieb.

Das Mittelalter ist das Blütezeitalter der Kirche, weil sie in diesem Zeitalter alle gleichzeitigen Organismen der menschlichen Gesellschaft überragte, ja ihren Gesamtorganismus, ihre Gesamtgliederung wirklich beherrschte. Weder das Eine noch das Andere ist heute der Fall, wo die Kirche entweder auf ihre souveräne Gewalt in der menschlichen Gesellschaft selbst verzichtet hat — im Protestantismus, oder sie höchstens mit Mühe behauptet und mit ihren Prätensionen auf Beherrschung der menschlichen Gesellschaft augenscheinlich nur noch auf Auskünfte angewiesen ist — im Katholizismus.

Gerade weil das Mittelalter von Individualismus und Individuum kaum etwas wußte, gedieh in ihm das Individuum in gewissem Betracht so außerordentlich viel besser als in der Neuzeit. Sehr ausgesetzt freilich, aber auch sonst wie ein Veilchen auf der Wiese. Es war unbeachtet, auch von sich selbst, und wurde darum hübsch in Ruhe gelassen.

2. Islam und Christentum.

Der Islam ist in der Geschichte das großartigste Beispiel einer im eigentlichen Sinne der Welt erobernden Religion, insofern einer

Digitized by Google

Kriegerreligion.[1]) Vom Gedanken der Welteroberung ganz ausschließlich beherrscht, ist diese Religion bei den Beduinen der arabischen Halbinsel entstanden und von ihm hat sie auch bis auf den heutigen Tag allein gelebt. Ganz anders das Christentum, das unter den Heiden des griechisch-römischen Reichs emporkam, unter Menschen, die über ihrer Kultur ihre Religion verloren hatten und eben darum auch eine neue Religion sich zu schaffen nur noch unter Verzicht auf Welteroberung im Stande waren. Nur so lange dieser Verzicht unter den Christen lebendig war, waren sie auch im Besitz einer ernsten Religion. Das kann man von ihren ersten dreihundert Jahren behaupten, während denen sie vom Welteroberungsgedanken lebten, der sich freilich im Verhältnis zum Islam nur als umgekehrter bezeichnen läßt. Seit Konstantin ist es mit diesem historischen Leben des Christentums vorbei. Gebrochen durch die Welt und ihre Bildung war der Welteroberungsgedanke unter den Heiden des griechisch-römischen Reichs von Uranfang an nur gelähmt durch die Kultur, welche man nun einmal hatte, in die Welt getreten. Immerhin kämpfte man mit der Welt um sein Christentum bis Konstantin. Seit dem war es entschieden, daß man es mit ihm niemals zu etwas Anderem bringen werde, als zu einem Kulturchristentum, das sich mit der Einbildung zu begnügen hatte, die Welt erobert zu haben, während es in Wahrheit sich von ihr hatte erobern lassen. Vorbei war es mit der ehrlichen Auseinandersetzung mit der Welt, die auf Religion zu gründen historisch einem einzigen Volke der Erde wirklich gelungen ist, eben den Beduinen der arabischen Wüste, während seit Konstantin die Christen nur durch die Künste der katholischen Kirche sich im Glauben erhalten können, auch so etwas zu sein. In Wahrheit sind sie historisch nie etwas anderes gewesen als nur vermeintliche Welteroberer. Bis Konstantin — so weit sie wirklich daran arbeiteten und sich im Glauben zu erhalten vermochten, Welteroberer zu sein, es einmal sein zu können, arbeiteten sie zugleich nur daran, sich um diesen Glauben zu bringen. Statt die Welt zu erobern, brachten es die Christen nur zu einem

[1]) [Von diesen Gedanken, die sich Overbeck aus seinem Studium der mittelalterlichen Kirchengeschichte ergaben, äußerte er uns gelegentlich, sie hätten sich ihm in Gesprächen mit seinem orientalistischen Kollegen Adam Mez († 29. Dez. 1917) noch vertieft.]

Digitized by Google

Vertrag mit der Welt, zwischen dieser selbst und ihrer sogenannten katholischen Religion. Nur die Araber können im Ernste sagen: wir sind mit unserer Religion die Eroberer der Welt. Sie sind es wenigstens so lange gewesen, daß, da es überhaupt nur vergangene Geschichte oder nur in der Vergangenheit Geschichte gibt, sie, ohne sich in der Welt bloß lächerlich zu machen, auch ihre Zukunft als religiöses Volk noch auf Geschichte gründen mögen. Während unter Christen als solchen die Welt erobert zu haben in der Geschichte nie etwas anderes als ein kurzer Traum war, mit dem für die Zukunft nichts anzufangen ist. Das ist, was uns Menschen der Gegenwart die drei historischen Epochen Konstantins, des Protestantismus oder der Reformation und des „modernen Christentums" um die Wette beweisen und einprägen. Konstantin hat uns mit unseren Welteroberungsplänen auf die katholische Kirche zurückgedrängt, der Protestantismus hat den Künsten dieser Kirche in der Welt Grenzen gesetzt, noch weitere Atemnot verursacht, in der Gegenwart sind wir auf die Misère reduziert, die wir „modernes Christentum" nennen, das aber vollends nicht das die Welt als Eroberer beherrschende Christentum ist, sondern nur das von ihr unterworfene Christentum. Der Islam ist uns Christen historisch zu Seite gestellt, wir mögen an ihm erkennen, daß wir neben ihm als religiöse Welteroberer eine Karrikatur sind. Uns ist in der Welt zu einem s a u b e r e n Verhältnis zur Geschichte anders nicht zu helfen, als indem wir darauf verzichten in der Welt noch etwas gerade mit unserer Religion zu bedeuten. Eben darin ist uns der Islam, so trübe es mit ihm augenblicklich als *Welteroberer* aussieht, in Wahrheit nicht wenig über.

Religion mag ja freilich so aussehen als ob sie uns auf das einfachste zum Ziele führte. In Wahrheit ist gerade da nur Niederschlagung des ganzen Problems zu holen, niemals Lösung. Die orientalischen Religionen insbesondere haben dessen im Grunde am wenigsten Hehl, indem sie Geschichte überhaupt nicht anerkennen, namentlich die Religion, die sich mit Geschichte noch am meisten zu tun gemacht hat: der Islam. Nach ihm hat in der Geschichte Allah allein zu reden. Das Christentum läßt darin auch Menschen zu Worte kommen. Aber damit tut es gewiß nichts zur Vereinfachung der Frage.

Digitized by Google

3. Von den Germanen und ihrer Bekehrung zum Christentum.

Die Germanen sind Arianer geworden, weil die erste Massenbewegung unter ihnen, die der auf römisches Gebiet im vierten Jahrhundert übergetretenen Westgoten, eine arianische gewesen ist, und weil von da aus sich, auf eine für uns freilich ganz dunkle Weise, das Christentum zu den andern germanischen Stämmen, welche die Hunnen in Bewegung setzten (Ostgoten und Andere), verbreitet haben muß. Wenigstens kann bei dieser Verbreitung keine katholische, vom römischen Reich ausgegangene Mission tätig gewesen sein. Daß aber die Westgoten Arianer geworden sind, ist in der Hauptsache zufällig und in keiner Weise glaubwürdig aus einer besonderen inneren Verwandtschaft des Arianismus und der germanischen Stämme abzuleiten.

Nicht die Germanen sind Arianer, um sich gegen die Römer zu behaupten, — das gaben sie in religiöser Hinsicht auf, sobald sie überhaupt Christen wurden; aber auch das Christentum erreicht die Versöhnung von Germanen und Römern nicht, wozu es an sich befähigt gewesen wäre, vielmehr erweitert es die zwischen ihnen bestehende Kluft durch ein neues Moment. Dies ist historisch möglich dadurch, daß sich das germanische Christentum schon früh vom römischen emanzipiert, nämlich sobald der Bestand der westgotischen Christen genügt, um einen selbständigen Kern der weiteren Ausbreitung des Christentums unter Germanen abzugeben, das westgotische Christentum aber eine andere Form hat als das im römischen Reich zur Herrschaft gelangte. Der germanische Arianismus und seine historischen Wirkungen hängen also in keiner Weise an irgend einer besonderen Wahlverwandtschaft der Germanen mit ihm, noch irgend wie an ihrer Religionspolitik, sondern an der historischen Tatsache, daß die Kirche gespalten ist im Moment, da die Germanen neben dem römischen Reich sich historisch mächtig entfalten und in engere Beziehungen zu diesem Reich treten. Daß die Kirche im Kampfe der Germanen und Römer an ihrer internationalen Aufgabe scheitert, und statt den nationalen Gegensatz an ihrem Teil zu mildern, ihn vielmehr in neuer Weise schärft, ist eine Folge der eignen Zerrissenheit der Kirche im Beginn der entscheidenden Periode.

Digitized by Google

I. Das geringe Interesse der Germanen an der Religion überhaupt.

Die geringe Fruchtbarkeit des arianischen Christentums bei den Germanen hängt viel weniger an der Beschaffenheit des Gewächses als an der des Bodens. In den dem Mittelalter zunächst vorangehenden Jahrhunderten waren die Bewohner des römischen Reichs, die Nachkommen der antiken Völker für das Christentum der viel fruchtbarere Boden als die Germanen. Nur dort sog es die reiche Nahrung des heimatlichen Bodens ein, während es unter den Germanen der Verkümmerung eines exotischen Gewächses anheimfiel, denn die Germanen haben damit zunächst offenbar sehr wenig anzufangen gewußt. Das hätte zu jener Zeit das katholische Christentum eben so gut erfahren, wie es das arianische erfahren hat. Beweis ist, was aus dem katholischen Christentum unter den Franken geworden ist. Sobald also das römische Christentum katholisch ist und das arianische germanisch, hört beim Vergleich ihrer Lebenskräftigkeit jede billige Schätzung auf, solange man die Verschiedenheit des Gebiets nicht in Betracht zieht.

Nach dem vierten Jahrhundert erscheint das arianische Christentum neben dem katholischen erbärmlich; aber das Umgekehrte würde der Fall sein, wäre das arianische Christentum das römische und das katholische das der Germanen. Durch seinen Uebertritt zu den Germanen hat der Arianismus wohl für lange Zeit sein Leben gerettet, nicht aber seinen Ruhm. Sein Leben konnte nur ein langes Siechtum sein neben der Existenz, die seinem katholischen Nebenbuhler in der Luft des römischen Reichs möglich war. Schon seine relative Abgeschiedenheit von allen Kulturelementen verurteilte ihn fernerhin zu einem historisch durchaus unscheinbaren Dasein. Nur ein Umstand hätte seine Lage bessern können, daß nämlich der christliche Glaube, den er brachte, von seinen neuen Bekennern mit besonderer Innigkeit und Leidenschaft des Gemüts ergriffen worden wäre. Eben dies hat aber nicht stattgefunden, und wäre auch dem katholischen Christentum nicht zuteil geworden. Sonst könnten im Laufe von Jahrhunderten die Beispiele nicht so vollständig fehlen, daß Germanen das ihnen überall doch so nahe gerückte katholische Christentum vorgezogen hätten. Die germanische Periode des Arianismus ist überhaupt für seine historische Beurteilung und Ab-

Digitized by Google

schätzung ganz gleichgültig und kann auf diese weder in gutem noch in schlechtem Sinne einwirken.

Der Hauptfehler der Germanen, als sie das arianische Christentum annahmen, war nicht sowohl der, daß sie sich für dieses entschieden, als daß sie sich anders entschieden als man sich damals in der Kirche entschieden hatte, daß sie meinten, in dieser Sache eigne Wege gehen zu können. Sie haben damit wenig Instinkt verraten, die Kirchengeschichte in einer absolut unfruchtbaren Weise aufgehalten und ihre geringe Veranlagung für die Kirche damit glänzend bewiesen, daß sie sich gleich im Beginn ihres Verhältnisses dazu, durch einen gewaltigen Mißgriff bloßstellten.

Auch die neuerdings so sehr verbesserte Bekanntschaft mit Fragmenten ältester deutscher Bibelübersetzungen und Erklärungen (altsächsiche Bibel) wird nur immer mehr Einsicht in die außerordentliche Menge von gänzlichen Mißverständnissen und vorzüglicher Verschlossenheit der Germanen für die christliche Meinung eröffnen. Noch viel weniger ist sie vorhanden in Hinsicht auf einen allgemeinen Zug der Germanen zur Religion; ihre behauptete absonderliche Frömmigkeit beruht auf eitel gelehrter Einbildung. Es kann nichts unerbaulicheres geben als das Ende des germanischen Heidentums, sofern es durch das Christentum herbeigeführt worden ist. Die Juden, die alten Griechen und Römer waren fromm, und sie lehren uns was fromm sein ist, sowohl durch die Art, wie sie einst an ihrem ursprünglichen Glauben gehangen haben — die Juden noch hängen, als auch durch die Art, wie sie zum neuen Glauben des Christentums gekommen, — die Juden nicht gekommen sind. Die Germanen haben ihren alten Glauben wie einen alten Rock abgelegt und hätten sich wenig um das Christentum gekümmert, wäre nicht das bißchen antike Kultur darin hängen geblieben. Die Bekehrer der Germanen sind die Bischöfe der katholischen Kirche, nicht die Apostel Christi. Diese haben, was sie zu Stande brachten, unter heidnischen Griechen und Römern zu Stande gebracht. Vergessen wir doch ja nicht, daß wir unsere Vorstellung vom Sieg des Christentums als Religion durchaus nur von der Bekehrung der antiken Völker her haben! Die sogenannte Bekehrung der Germanen ist in dieser Hinsicht unergiebig und sozusagen inhaltsleer. Das Christentum der Germanen ist nichts anderes als ein neues Heidentum. Etwas im Ver-

Digitized by Google

hältnis zum vorausgegangenen Heidentum Neues ist nur das Christentum der klassischen Völker. Was bei deren Bekehrung vom alten Heidentum am Christentum hängen geblieben, hat die germanischen Heiden bei ihrer Uebernahme dieses Christentums am allerwenigsten gestört.

II. Heinrich Rückert.

Ein Versuch, die Bekehrung der Germanen zum Christentum darzustellen, der nicht nach Wunsch der Behörden (des preußischen Kultusministers von Raumer) ausgefallen war, hat Heinrich Rückert, dem Sohne Friedrichs, sein ganzes Leben durchkreuzt und ihn jahrelanger Not preisgegeben. Dabei scheint der Fehler des Rückert'schen Werkes, „Kulturgeschichte des deutschen Volkes in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidentum in das Christentum" (zwei Bände, Leipzig 1853, S. 54), kein anderer gewesen zu sein, als daß es ohne Vorbehalt und ohne überdies sehr zweideutige Vertröstung auf eine bessere Zukunft das fränkische Christentum historisch wahr dargestellt hat. Das entnehme ich auch Hermann Grimms Mitteilungen in der Deutschen Rundschau (Bd. 26, S. 313): „Das Buch gibt die Geschichte des Zusammenbruchs des germanischen Heidentums, an dessen Stelle das Christentum, nun jedoch nicht als erlösende Macht, sondern als gleichsam neues Heidentum im fränkischen Volke emporkommt. Der Vermischung fortwährender alter Anschauungen und unverstandener neuer Ideen sehen wir die grauenvolle sittliche Verwilderung entwachsen, die die Geschichte der Franken erfüllt. Damit schließt das Buch. Allerdings hätte es, insofern es nicht für Gelehrte allein bestimmt war, einer Fortsetzung bedurft, in der das deutsche Christentum des dreizehnten Jahrhunderts und die Reformation als das endliche Ziel der gesamten Bewegung sich erkennen ließen. Rückert hatte die Fortsetzung wohl beabsichtigt, allein, daß dem so sei, ging aus dem Buch selbst zunächst nicht hervor. Man kann sich denken, welche Aufnahme eine solche Arbeit bei Herrn von Raumer finden mußte, dem sie als damaligen Kultusminister übersandt worden war. A. Sohr (H. Rückert in seinem Leben und Wirken, Weimar 1880) teilt das von Joh. Schulz verfaßte Konzept des Schreibens mit, worin der Minister seinen Dank aussprechen sollte. Es lautet anerkennend und ermunternd: „Ich habe von der Kulturgeschichte

Digitized by Google

des Verfassers mit dem Wunsche Kenntnis genommen, daß Sie die von Neuem nicht ohne Erfolg unternommenen Untersuchungen fortsetzen und *auf die späteren Entwicklungsphasen der Kirche und der deutschen Nationalität ausdehnen mögen.* Offenbar hatte Schulz dabei im Auge, Rückert auf das hinzuweisen, was als Mangel der Arbeit oben genannt worden ist. Die gesperrten [hier kursiven] Schlußworte des Konzepts jedoch strich der Minister eigenhändig durch. Und zugleich war von jetzt ab beschlossene Sache, Rückerts Laufbahn überhaupt einen Riegel vorzuschieben." — Also eine bloß korrekte Darstellung der Bekehrung der Franken brach damals den Hals! Eine ehrliche Geschichte des germanischen Christentums, eine solche, die sich wenigstens vorläufig zu bezweifeln erlaubt, daß die Bekehrung der Germanen der lautere Himmel für sie war, wird vielleicht so auch heute noch auf offizielle Duldung zu verzichten haben. Rückert wurde immerhin, wenn auch zu spät, mit Eintritt der neuen Aera (1859) geholfen. Es muß freilich gesagt werden, daß Rückerts Behandlung des Christentums sehr devot war, aber keineswegs orthodox ist und schließlich der Doktrinär der politischen Geschichte bei ihm Recht behält. Er kennt am Mißlingen eine Schuld auch des mangelnden „Gehalts an absolutem christlichem Idealismus" II, 9. Chlodwigs Bekehrung zum Christentum wird durchaus panegyrisch besprochen, aber doch nur, indem Rückert den König gegen jede Anwendung des „beliebten allgemeingültigen, in der Tat freilich nirgends recht passenden Schemas christlicher Gesinnung" verwahrt I, 329 f. und die Bekehrung „vollständig" nennt, obwohl er zugibt, daß sie sich nur auf devote Unterwerfung unter die äußeren Forderungen der Kirche beschränkte. Im Allgemeinen freilich erkennt Rückert schließlich nach einer starken Schilderung der Zustände in der fränkischen Kirche während des sechsten Jahrhunderts an, daß der „erste Ansatz", die Franken zu christianisieren, „total mißlungen" war II, 527.

III. Das germanische Christentum — ein Stück römische Beute.

Ein lehrreiches Beispiel, wie wenig tief bei den Germanen ihr Heidentum saß, als das Christentum an sie gebracht wurde, ist, daß Clotilde, Chlodwigs Gattin (s. Gregor von Tours Fränk. Gesch. II, 29), bei ihren Bekehrungsversuchen dem Chlodwig von der Un-

Digitized by Google

würdigkeit der römischen Götter erzählt. Da dies jedenfalls Gregor der Clotilde in den Mund legt, muß man annehmen, daß die christlichen Lehrer dem germanischen Heidentum gegenüber gar keiner besonderen Apologetik bedurft haben, daß es eine solche nicht gab, und die Bekehrung eines germanischen Heiden in den Formen der für die griechisch-römischen bestimmten Apologetik geschehen konnte, oder doch so dargestellt werden konnte. Auch bekämpft ja Papst Gregor II. in seinem an die heidnischen Sachsen gerichteten Empfehlungsschreiben für Bonifacius das sächsische Heidentum ganz in den Formen der altkirchlichen Apologetik gegen das römische. (Jaffé, Biblioth. rerum Germaniae III, 81 sq. und dazu Rettberg I, 342 II 399). Siehe auch den Brief des Bischofs Daniel von Winchester an Bonifacius (bei Jaffé III, 71 ff. und dazu Rettberg I, 407). Unter andern Argumenten gegen das Heidentum wird dem Bonifacius der bisherige Erfolg des Christentums empfohlen, welches ja schon den größten und schönsten Teil des Erdkreises sich unterworfen habe.

Die Germanen haben zum Christentum nicht sowohl sich bekehrt als es erobert — ein Beutestück aus dem von ihnen zertrümmerten römischen Reich! Sie sind entsprechend frei, ihre Fürsten im Interesse ihrer politischen Zwecke damit verfahren. In den von ihnen zuerst in dauernder Weise eroberten römischen Provinz (Gallien und Germanien) war zu dieser Zeit das Christentum die Religion der gebildeten und herrschenden Gesellschaft, kaum aber die der Ureinwohner der Gegend. (Siehe was A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 28 f. [1. Aufl.] für Trier bekannt gibt, auch was er über die noch unvollkommene Christianisierung dieser Gebiete bis zur fränkischen Eroberung konstatiert, S. 32 ff.) Dieser Umstand vor allem hat auf die Bekehrung der Germanen bestimmend gewirkt. Sie nahmen mit dem Christentum die Religion einer feiner und höher gebildeten Gesellschaft an.

Für die Aeußerlichkeit normännischer Bekehrungen und die Mischung heidnischer und christlicher Kulturmomente, in welcher solche Bekehrte oft hängen bleiben, sehr bezeichnend die Erzählungen vom Verhalten einzelner aus Irland und den schottischen Inseln in Irland im 9. Jahrhundert eingewanderter christlicher Normannen in K. Maurers Werk, Die Bekehrung des norwegischen

Digitized by Google

Stammes zum Christentum in ihrem geschichtlichen Verlauf quellenmäßig geschildert, 2. Bde. München 1855, S. 92 u. 97 ff. Siehe die Erzählung von einem norwegischen Häuptling Odd in der Oernar — Odds Saga C. 17, S. 227 f., Maurer I, S. 89 f; die vom norwegischen Häuptling Ketil Flatnefs (Stumpfnase) Maurer I, S. 85 f. die Erzählungen S. 99 und S. 151 ff.

Wie es mit der Bekehrung der Germanen stand, kann man am Verlauf des Gottschalk'schen Praedestinationsstreites sehen und den Urteilen, welche neuere Historiker über die Parteien fällen, z. B. von Noorden, Hinkmar von Rheims, S. 63 f. Reuter Gesch. der relig. Aufklärung im M. A. S. 46. Sie bekennen, daß die Zeit und die Menschen außer Stande waren, einen solchen Streit, der auf die gemütlichen Tiefen der Sache, des Christentums, drang, auszutragen, daß man eine Meinung wie die Gottschalk'sche gar nicht aufkommen lassen durfte. Die Kirche als Autoritätsanstalt habe nicht erschüttert werden dürfen. Mit Gottschalks Ueberzeugungen wäre Alles aus Rand und Band gegangen. Allerdings, so wie das Christentum den Germanen beigebracht worden war. Charakteristisch sind solche Ausführungen für den politischen Geist, mit welchem man heutzutage auch unter Theologen diese Dinge zu betrachten pflegt. Staatsmännisch will heute auch der Pfaffe sein.

„Die guten Anlagen unserer Vorfahren sollen nicht bestritten werden; aber was man von der wunderbaren Tiefe ihres Geistes spricht, die gerade ihnen die rechte Erfassung des Christentums erschlossen hätte, das entbehrt jeder historischen Begründung . . . Unter ihrem Einfluß direkt oder indirekt — denn auch Italien und Rom standen unter demselben — wurde das Christentum in einer Hinsicht der Gegensatz von dem, was es bei seiner Geburt war." So schreibt Jul. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882, S. 368 f. — durchaus wahre Sätze, deren Richtigkeit ganz unabhängig ist von den eigentümlichen Ansichten des Verfassers über Christentum und Religion, deren Wert ich dahingestellt sein lasse.

Richard Wagner, Gesammelte Schriften und Dichtungen III, 259: Bei ihrem Eintritt in die Geschichte sei den neueren europäischen Nationen das Reis des Römer- und Christentums aufgepfropft. Eine ungestörte Selbstentwicklung dieser Nationen habe

Digitized by Google

durchaus nicht stattgefunden: „Wer hiegegen einwenden will, daß allerdings unsere Eigentümlichkeit großen Einfluß auf die Gestaltung fremd überkommener Kulturmomente gehabt habe, der hat vollkommen Recht, wenn er z. B. behauptet, das Christentum von Nikäa sei ein anderes als das von Berlin; sehr lächerlich würde es sich aber machen, wenn er — was auch schon einigen Gottseligen eingefallen ist — eine natürliche Disposition der Germanen zum Christentum aus dem Inhalt der Eddalieder nachweisen wollte."

Die Germanen sind Erzheiden und charakteristisch dafür die ihnen eigentümliche protestantische Auffassung des Christentums, bei welcher es auf den alten Diebstahl der Heiden an der Religion der Juden in einer neuen Form herauskommt.

4. Ueber Dante.

Man hat Dante als den *ersten modernen Menschen* bezeichnet und mit ihm Petrarcas Anspruch auf diese Bezeichnung bestritten. Man kann aber mit Aussicht auf Gewinn der ganzen Frage nicht nahe treten, ohne daß man sich gewisser Unterscheidungen bei ihrer Stellung zum voraus vergewissert. Dante steht noch ganz im Mittelalter, freilich so, daß er zugleich uns Modernen eindringlicher als sonst ein Mensch die Unmöglichkeit dieses Zeitalters inne werden läßt. Und darin besteht seine Größe: nicht daß er der letzte mittelalterliche noch der erste moderne Mensch ist, sondern daß er als Schriftsteller — als welcher er sich allein in beiden Zeitaltern gegenwärtig gemacht hat, auch a l l e i n auf der Schwelle zwischen ihnen steht. Darum ist er für kein Urteil faßbar, das sich nicht mit ihm über beide Zeitalter zu erheben vermag oder das vom Standpunkt des einen oder des anderen abgegeben ist.

Die überragende Bedeutung des Dante als menschliche Persönlichkeit tritt vielleicht an keinem Punkte evidenter hervor, als daran, daß Dante an der Erschaffung des eigentlichen Werkzeuges seines eigenen Ruhmes, der italienischen Sprache, weit stärker beteiligt ist als Petrarca, dessen Ruhm auch auf dem Boden der italienischen Sprache gewachsen ist. Dabei aber hat Dante noch ganz im Vorurteil gesteckt, das ein Aufkommen des Italienischen am ernstesten aufgehalten hat, nämlich daß das Lateinische, die Sprache der Römer, die eigentliche Sprache des italienischen Volkes sei.

Digitized by Google

Seit der Wiederauffindung der Fragmente der Petrusapokalypse und der daran hängenden Erinnerung an Alter und Herkunft der Dante'schen Unterweltsphantasien scheint es Mode zu werden, von Dante's Werk als von einer Art *Apokalypse* zu reden. Eine charakteristische Gelehrtenverirrung, gegen dergleichen man Gelehrte so oft wie Festus den Paulus (Apostelgeschichte 26, 24: *Du bist von Sinnen)* zur Ordnung rufen möchte. Ueber ihrer Gelehrsamkeit verschwimmen ihnen alle objektiven Grenzen der Dinge, und bei den unpassendsten Gelegenheiten wirren sie sie durcheinander. Die *divina commedia* ist, weil als profanes Gedicht entstanden, eben so gewiß ein Erzeugnis der profanen Weltliteratur, als es die Petrusapokalypse nicht ist, weil sie von vornherein etwas anderes hat sein wollen, eine religiöse Lehrschrift und zwar als Kundgebung aus einer übermenschlichen Welt. Sich mit dem eignen Bewußtsein der Schriftsteller in Widerspruch zu setzen, davor hat man billigerweise sich zu hüten, wenn man Werke der Literatur klassifiziert. Der von seinem Wissen berauschte Gelehrte meint es aber auch da besser zu wissen und findet nur zu leicht Gläubige. Es würde mich nicht wundern, die konfuse Auffassung des Dante'schen Gedichts als einer *Apokalypse* um sich greifen zu sehen, womit am Ende schließlich noch Dante selbst, als entkräfteter und selbstvergeßner Schatten in der Unterwelt, sich einverstanden erklären könnte.

VIERTES KAPITEL.

SECHZEHNTES BIS ACHTZEHNTES JAHRHUNDERT.

1. Reformation.

Die Abhängigkeit der Zeitrechnung unserer landläufigen Historiographie von unserem Christentum zieht manche für diese Historiographie verhängnisvolle Irrung nach sich. Hat die hier erwünschte Emanzipation einmal stattgefunden, so wird manche Einsicht darüber aufgehen, z. B. wie viel zweckmäßiger es wäre, für unsere Orientierung in der modernen Geschichte, damit nicht im sechzehnten Jahrhundert, dem der Reformation, sondern schon im fünfzehnten, dem der Reformkonzile, einzusetzen. Im fünfzehnten Jahrhundert zieht das Moderne unter uns mindestens ebenso

Digitized by Google

augenscheinlich als im folgenden ein, aber zugleich viel stiller und unter weniger unser Urteil nur unnütz verwirrendem Spektakel. Im fünfzehnten Jahrhundert liegt der Geist des Modernen seinem konstruierenden Beruf viel stiller ob, im sechzehnten Jahrhundert tobt er schon viel zu sehr und zerstört fast mehr als er aufbaut. Wir erkennen darum unsere Gegenwart im fünfzehnten Jahrhundert, wenn auch vielleicht nicht so tief wie im sechzehnten wieder, dafür aber viel heller und evidenter. Bei der Vorliebe fürs sechzehnte Jahrhundert spielt schon unsere Einbildung und Selbstbewunderung viel zu stark mit. Daß die Verlegung der Epoche des Modernen vom sechzehnten ins fünfzehnte Jahrhundert auch ein gut Stück zu unserer Befreiung vom Streite der Konfessionen unter uns liefern wird, werden wir dankbarer anerkennen, wenn wir freier von allem Interesse an diesem Konfessionsstreit geworden sind. Zur Zeit bilden wir uns auf uns selbst, sei es als Katholiken, sei es als Protestanten, noch viel zu viel und mehr als es wert ist, ein.

I. Humanismus und Renaissance.

Wie wenig sich Beide verstanden, schon zur Zeit da sie noch an einem Strange zogen und ein natürliches Band sie gegen Rom verknüpfte und sie darum auch hätte verbinden sollen, tritt recht charakteristisch hervor im Urteil, das im Briefe eines Korrektors einer Basler Buchdruckerei vom Jahre 1522, — und damals war ein solcher Korrektor nichts weniger als ein Mann ohne *Bildung*, — über eine damals umlaufende Luthers Auftreten behandelnde Karrikatur vorkommt — (abgedruckt im 4. Bd. der Basler Zeitschrift für Gesch. und Altertumskunde, 1. Heft, 1904, S. 42 f.). Dieser geistverlaßne Sterbliche weiß schon damals sich nicht in die Darstellung Luthers als *Herkules* zu finden, ohne darin eine pure Ausgeburt des Heidentums zu wittern. Und noch heute findet er in Basel gelehrte Reformationshistoriker, die in den Spuren seines Geistes wandelnd, Kritik der in den ersten Tagen der Reformation in Umlauf gekommenen polemischen Flugschriftenliteratur treiben, wie der mir vorliegende Aufsatz des Herrn Th. Burckhardt-Biedermann, Ueber Zeit und Anlaß des Flugblattes Luther als *Hercules Germanicus*, den ich hier benütze, Ztschrft. IV, I, S. 38 ff. Der Herr hat ja in der Sache ganz Recht,

Digitized by Google

er beweist wirklich methodisch und *lege artis* die Herkunft des von ihm beurteilten Blattes aus den Kreisen der in den zwanziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts in Europa sich herumtreibenden Humanisten. Aber freilich zugleich, daß er selbst zu den unsterblichen Philistern gehört, denen noch heute die g a n z e Geschichte nur unter dem Gegensatz von Heidentum und Christentum sich aufhellt und demnach sie allen Humors bar begreifen zu können meinen, es komme ernstlich darauf an, jedes Blatt Papier, das wir durch den Wald der Weltgeschichte wandelnd, vom Boden auflesen, in eines jener beiden großen Fächer einzuordnen. Die Operation mag ja schönstens gelungen sein und doch von dem *historisch* so glücklich eingefangenen Blatt auch nicht der erste Buchstabe verstanden sein. Die Geister, die sich in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts stritten und überhaupt in der Weltgeschichte streiten, sind nicht mit dem Schema zu umfassen, welches das Auftreten des Christentums den Menschen zum Verständnis ihrer Geschichte in die Hände geliefert zu haben sich einbildet. Wir sehen, um die Welt zu verstehen, über den Gegensatz von Christentum und Heidentum hinaus, es kommt uns nicht mehr darauf an, das Eine oder das Andere, Heide oder Christ zu sein, — wir sind vollkommen zufrieden, sind wir nur als Menschen anerkannt und haben uns auch ohne theologischen Paß Eingang in die Weltgeschichte verschafft. An der Reformation hat die Theologie eine vorzügliche Gelegenheit, sich und ihre Freunde von ihrer wissenschaftlichen Parasitennatur zu überzeugen.

Unter *Renaissance des Christentums im sechzehnten Jahrhundert* versteht P. Wernle[1]) die reformatorische Bewegung, die sich um den Namen des Erasmus gruppiert, damit schon, was sich allenfalls eine Renaissance nennen ließe, d i e Renaissance nennend. Was beim reformatorischen Versuche des Erasmus „wiedergeboren werden will", fängt „unmittelbar mit der Katastrophe", nämlich seines eignen Todes an, oder wie sich Wernle auch ausdrückt, mit dem „Scheitern dessen was Erasmus plante". Daß, was Erasmus

[1]) Tübingen 1904 (47 SS.) — beiläufig gesagt ein im Zyklus der Basler akademischen Aulavorträge des Winters 1903/04 von mir selbst veranlaßter Vortrag. Der Begriff *Renaissance* ist neben dem der *Mystik* ein auserlesenes Opfer verschlechterter geschichtswissenschaftlicher Manieren geworden.

Digitized by Google

„wiedererwecken" wollte, „Christentum" war, wird wohl schwerlich allgemeine Anerkennung finden. Wird doch Manchem für seinen Zweifel genügen, daß er als Grundtexte des Erasmischen Christentums Neues Testament *und Hieronymus* in höchst seltsamer Vereinigung auftauchen sieht. Hier ein Beweis der fundamentalen Unklarheit moderner Theologie über ihr eignes Christentum und seinen Charakter als Bildungschristentum. Das Bedauern darüber, daß im sechzehnten Jahrhundert das Luthersche Christentum über das „Erasmische" den Sieg davon getragen, ist schon manchmal ausgesprochen worden und wird von Leuten, die Bildung höher schätzen als Christentum, noch manchmal ausgesprochen werden. Im Ernste nur von der modernen Theologie nicht, die nichts sorgfältiger verhüllt, als daß sie ihre Truppe unter den eben bezeichneten Leuten hat. Luther's Erfolg bedauern und selbst davon leben ist ganz im Geist der modernen Theologie.

Man bekommt dann bei Wernle weiter zu lesen, für Erasmus sei „die Herausgabe des Neuen Testaments vor allem das Mittel, durch die Verbreitung der Bibel die Renaissance des Christentums herbeizuführen", woran vielmehr nicht zu denken ist und was denn auch Erasmus nur gründlich mißlungen wäre, wie Wernle gleich selbst anerkennen muß, wenn er fortfährt, mit dieser Ausgabe seien wir in der Tat auf dem Höhepunkt der christlichen Renaissance und ganz unmittelbar vor der Katastrophe. Wonach also die von Wernle entdeckte christliche Renaissance mit ihrer Katastrophe nicht nur auf ihren *Höhepunkt* gelangt wäre, sondern, da diese Katastrophe noch von Erasmus selbst erlebt wurde, mit ihr ungefähr angefangen hätte, wovon das eine historisch betrachtet, eine so große Seltenheit wäre wie das andere. Wernle fährt herzhaft weiter fort in der Aufrechterhaltung seiner unsinnigen Vorstellung von der Christentumsrenaissance: Etwas Großes und Neues war geschaffen — eben nicht, wenn es doch zur geplanten *Renaissance* gar nicht kam, sie vielmehr, wie er gleich wiederholt, „erlag". Und ganz so töricht spinnt Wernle weiter, wenn er die Schilderung der von Erasmus ins Werk gesetzten Renaissance mit dem Satz beginnt, „der Scholastik war der Krieg und der Untergang erklärt worden". Wohl, aber wann hat „Kriegs- und Untergangserklärung" etwas bei einer Renaissance vermocht als sie ankündigen; vollenden könnte sie nur der Sieg,

Digitized by Google

der ja hier ausblieb. Von Luther mag man sagen, er habe die Scholastik besiegt, nur mit dem beträchtlichen *Korn Salzes,* dessen Zusatz die Tatsache erzwingt, daß seine Kriegserklärung in der späteren Folgezeit eine Scholastik ins Leben rief, die den Untergang der alten wegen ihrer überragenden Torheiten nur beklagen läßt.[1]) Was soll bei Erasmus die bloße „Kriegserklärung" für das Auftreten der von Wernle behaupteten Renaissance beweisen! Wo man hinsieht, der Wernle'sche Aufsatz stiftet in den historischen Begriffen, über die er seine Hörer zu unterrichten unternimmt, heillose Verwirrung an und vermeint über das historisch Gegebene zu orientieren, indem er darin alles auf den Kopf stellt.

II. Das nationalistische Vorurteil.

In der Auffassung der Reformation als der innerlichen Aneignung des Christentums durch den deutschen Geist, s. A. Berger, Ursachen und Ziele der deutschen Reformation, Leipzig 1899, kann ich nur ein besonders charakteristisches Kunststück der modernen Theologie erblicken. Wo ist denn die deutsche *Innigkeit* bis zur Reformation geblieben? Die Lösung des Rätsels scheint mir darin zu liegen, daß jene Erklärung der Reformation von nationalistischem Geiste inspiriert ist und nichts anderes vorliegt als einer jener Versuche, mit dem zur Zeit vorzüglich munteren Kalbe des Nationalismus zu pflügen. Gibt diese Erklärung auch die erste Bekehrung der Germanen preis um an ihr eine absonderliche Berufung der Germanen zu demonstrieren, so soll um so mehr die Reformation dazu dienen. Da hat sich mit seltsamer Verspätung die *Innerlichkeit* gezeigt! Nachwirkend ist bei der Erklärung wohl stark die Ritschl'sche Auffassung der Reformation. An ihr ist nichts merkwürdiger, als daß die reformatorische Deutung der christlichen Erlösung, der gesunden Grundidee des abendländischen Katholizismus entsprechend, „die folgenrechte Entwicklung der Grundformel des lateinischen Katholizismus" sein soll. Jedenfalls beweist diese Auffassung, wie weit das moderne Christentum sich von den ursprünglichen religiösen Interessen des Christentums entfernt hat und wie sehr dessen Auffassung gegenwärtig mit

[1]) [Diesen Gedanken führt Overbeck aus am Schluß seiner nun veröffentlichten Vorlesung über die *Frühscholastik,* Basel, Benno Schwabe 1917. S. 313.]

Digitized by Google

Elementen ganz anderer Art durchsetzt ist. Das Urchristentum war hypernational, die altkatholische Kirche scheiterte an der ihm dadurch gesetzten Aufgabe und vermochte den Gegensatz von Morgenland und Abendland nicht zu überwinden. Sein schadhaftes Erbe hat das moderne Christentum ohne Arg und Umstände angetreten. Unser neuer Protestantismus fügt sich einfach darein, daß es vom Urchristentum durch die Kluft, die jener Gegensatz geschaffen hat, geschieden ist. In der Tat erinnert nichts eindringlicher an die Schranken der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts in der Kirche als jene ihre Ritschl'sche Definition. Diese Reformation ist als das was sie sein will doch nur anzuerkennen unter Voraussetzung der Anerkennung der anderen Tatsache, daß die zu reformierende Kirche inzwischen, d. h. seit ihrer Urzeit auf einen ganz anderen Boden ihrer Entwicklung hinübergetreten ist, vom religiösen auf den welthistorischen.

III. Luther.

Kaum ein anderes Urteil Nietzsches hat die deutschen Bildungsphilister heftiger in Entrüstung versetzt als das über Luther und die Reformation[1]) (Menschliches Allzumenschliches Aph. 237). „Der Kaiser schützte ihn . . . und ebenfalls begünstigte ihn im Stillen der Papst . . . Ohne dieses seltsame Zusammenspiel der Absichten wäre Luther verbrannt worden wie Huß." Nietzsche ließ sich von einer weiteren, witzigen Kritik Luthers nicht abhalten (Aph. 146 WW XV, 140 der kl. 8° Ausg. 1900): 192 „Der christliche Dilettantismus Luthers. Der Glaube ist eine Eselsbrücke. Der Hintergrund ist eine tiefe Ueberzeugung Luthers und seines Gleichen von ihrer Unfähigkeit zu christlichen Werken, eine persönliche Tatsache, verhüllt unter einem extremen Mißtrauen darüber, ob nicht überhaupt jedwedes Tun Sünde und vom Teufel ist: sodaß der Wert der Existenz auf einzelne hochgespannte Zustände der Untätigkeit fällt (Gebet, Effusion usw.). — Zuletzt hätte er Recht: die Instinkte, welche sich im ganzen Tun der Reformatoren ausdrücken, sind die brutalsten, die es gibt. Nur in der absoluten Wegwendung von sich, in der Versenkung in den Gegensatz, nur als Illusion („Glaube") war ihnen das Dasein auszuhalten."

[1]) [Vrgl. mein: Overbeck und Nietzsche. Eine Freundschaft, Bd I 1908, S. 105.]

Digitized by Google

Den Ruf nach Verbesserung des Verständnisses für Luther aus dem Geiste des Mittelalters hat unter protestantischen Theologen namentlich Denifles grimmige Streitschrift vom Jahre 1904 verstärkt. Dabei fiel (gegen Denifles Verdächtigung von Luthers Loyalität in seiner Beurteilung des Mittelalters) auch die charakteristische Aeußerung: „Durchaus konservativ steht Luther dem Mittelalter gegenüber — so konservativ, daß er mehr in seinen Quellen findet als drin steht." (W. Köhler, Ein Wort zu Denifles Luther. Tübingen 1904, S. 9.) Die Kosten dieses von dem eben so gelehrten als fanatischen *Domini-Canis* angefachten Streites wird vor allem Luther zu tragen haben. Gewiß, Denifle hat übers Ziel hinaus geschossen und heillos übertrieben. Aber schon dieses Vorgehen bildet für Luther eine Gefahr, denn Denifle erinnert durch sein wüstes Geschrei unmittelbar an die schwächste Seite Luthers, der eben auch ein solcher wüster Schreier war. Man braucht gar nicht an seine eigentlichen, gegen Personen gerichteten Schmähschriften zu denken, man nehme nur die Deklamationen vor, die uns seine der Sünden- und Gnadenlehre gewidmeten Traktate vernehmen lassen. Das ist nur zu oft in dem maßlosen, sich selbst überstürzenden und darüber ins Skurrile umschlagenden Ton der Kapuzinade geschrieben. So kann es kommen, daß selbst gute Freunde Luthers, die sich für ihn zur Wehr setzen, doch Anlaß zum Geständnis finden, daß sie selbst Luthers Redeweise bisweilen zu ertragen nicht mehr im Stande sind, nicht etwa nur aus moderner Zimperlichkeit, sondern um ihrer den wahren Sachverhalt oft arg entstellenden Uebertriebenheit willen (z. B. Köhler a. a. O. S. 37 ff.). Luther selbst ist gerade über Denifles Fehler zu wenig erhaben, um vor deren Ausschreitungen absolut geborgen zu sein.

Groß im strengen Sinne ist in der Geschichte nur zu nennen, was zu rechter Zeit darin erschienen ist, d. h. zu seiner Zeit und in ihrer Folge bedeutend gewirkt hat. Darum ist es sinnlos, Luthers und des Erasmus Ausgabe des Neuen Testamentes in dem selben Atemzuge groß zu nennen, an Größe gleich zu stellen — (wie das bei P. Wernle in seinem Vortrag über die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert der Fall ist.) Mit der Erasmischen Ausgabe ist „etwas großes und neues geschaffen gewesen", nur wenn man Luther und Erasmus und was sie getan, gewissermaßen

Digitized by Google

verwechselt. An und für sich lief das Unternehmen des Erasmus auf einen bloßen Schulfuchsergedanken hinaus, der zu seiner Zeit platt zu Boden fiel und erst in weit späterer Zeit und unter völlig verschiedenen Umständen seine Frucht tragen konnte. Nicht daß Luther die Bibel übersetzt hat, ist an sich das Große an seinem Werk, sondern daß er sie unter das Volk gebracht — d. h. damit gewollt und erreicht hat, was Erasmus gerade nicht wollte und ebensowenig erreichte. Das erasmische Bibelwerk ist eine Tat der Bildung und der wissenschaftlichen Aufklärung, das Luther'sche eines der religiösen Zurechtweisung, und sie haben insofern auch gar nichts miteinander zu tun und bleiben am besten unverglichen. Selbst wenn eine spätere Zeit das erasmische Beginnen höher schätzen wollte — es muß stets in der historischen Wertung hinter dem Luther'schen zurückstehen, weil seine Erfolge sich erst nachträglich eingestellt haben.

Was Luther die Schrift gewesen ist, kann Niemand mehr ihm nachempfinden. Sie war ihm die Befreierin von der sein Gewissen erdrückenden Last der katholischen Werk-Forderung. Aus der Schrift schöpfte er, und ganz mit Recht, die Energie des Glaubens, mit welcher er jene Werke verwarf. Aber welchem Protestanten kann sie dies noch sein, ja welchem hat sie dies jemals so sein können? Man kann nur an die Schrift *glauben*, soweit man ihr etwas zu danken hat. Was die Theologen gewöhnlich *Schriftglaube* nennen, ist ein Ding, das auf Einbildung beruht. In Luther rächte sich die furchtbare Unbill, die die katholische Kirche der Schrift angetan, die kolossale Fälschung derselben in der herrschenden mittelalterlichen Betrachtung.

P. de Lagarde motiviert und faßt sein Urteil zusammen (zuletzt Mitteilungen IV, 407 f.), es sei Luthers historische Schuld, daß er die „Geschichte falsch geführt" und den Cäsaropapismus geschaffen habe und dies, obwohl er „die Deutschen und ihre Fürsten sattsam kannte". Auch Lagarde kann übrigens seinerseits das Keifen nicht lassen. Warum denn, nachdem man doch (wie Lagarde a. a. O.) die Verpflichtung anerkennt, besonnen und mit Maß sein Urteil abzugeben, Luthers Bibelübersetzung *scheußlich* nennen? Warum denn gleich scheußlich, — hat auch gewiß nicht der heilige Geist in Person das Werk diktiert!

Digitized by Google

Ein ausgezeichnetes Denkmal der theologisch interessierten Modernisierung Luthers in der Gegenwart und insbesondere in der Ritschl'schen Schule ist Konstantin von Kügelgen in seiner Schrift: Luthers Auffassung der Gottheit Christi. (Leipzig 1901). Sie verdient Anerkennung durch die Offenheit, mit der hier klar wird, daß es sich nur um einen Luther handelt, wie man ihn haben möchte, aber nicht wie er ist. Das ist bei Ritschl und Ritschlianern keineswegs immer so deutlich, während doch im Vorwort der Verfasser seinen eigenen Ritschlianismus unbefangen bekennt. Von diesem Standpunkt der Schule aus korrigiert er den *locus de Christo* in Luthers Dogmatik, wobei denn ebenso deutlich zu erfahren ist, was der Schule an diesem locus gefällt als auch was daran ihre Unzufriedenheit erregt und daher ein Ritschl'scher Luther nachzubessern hätte. Die in dieser Hinsicht lehrreiche Zusammenfassung am Schluß (S. 64 ff.) hebt in erster Linie an jenem locus das „Verdienst" Luthers hervor, das *An-Sich* der Schriftberichte über Auferstehung und Himmelfahrt Christi für uns umgesetzt zu haben. Im Anfang der Abhandlung (S. 1) findet sich, in Ergänzung dazu, das Bekenntnis: *Gott aber will nur in Christus sich finden lassen.* Damit dürfte bezeichnet sein, was Ritschls Schule über Luther lehren kann.

Charakteristischer Weise ist Ritschl (Drei akademische Reden, Bonn 1887, S. 7) in dem Fall, sich und Andere von der Verpflichtung erst lossprechen zu müssen, „Luthers persönliche Mängel zu vertreten". Die Beschränktheit und geschichtliche Inkorrektheit der Ritschl'schen Auffassung von Luther ist unter modernen Theologen selbst eine ziemlich anerkannte Sache, — so sehr, daß W. Köhler, Ein Wort über Denifle's Luther, 1904, S. 48 f., für den Denifle'schen Luther-Spektakel Ritschl eine gewisse Verantwortung zuschiebt. Erst von einer noch vollkommeneren Uebersetzung Luthers aus dem Christlichen ins *Menschliche,* als ihm diese in vordeniflescher Zeit den protestantischen Forschern gelungen zu sein scheint, erwartet Köhler größere Werbekraft und überhaupt Heil für eine theologische Vertretung Luthers im konfessionellen Streit. Man soll über seine Menschlichkeit wärmer denken, über seine Christlichkeit kühler, dann wird man erst, nach Köhler, auch mit römischen Haudegen von Denifle'schem Wuchs fertig zu werden nicht verzweifeln müssen.

Digitized by Google

Denifle's Fanatismus versuchte die grundfalsche Vorstellung von Luther als einem Uebermenschen in Nietzsche'scher Verwendung des Begriffs in Umlauf zu bringen und Andern unterzuschieben (in seiner Streitschrift gegen Seeberg und Harnack, Mainz 1904, S. 52 ff.). Nicht nur ist Denifle's Meinung ganz unwahrscheinlich — wie sollte ein Theologe bei einer Apologie Luthers so leicht darauf kommen, sich gerade durch Nietzsche anregen zu lassen bei der dazu sehr wenig einladenden Art Nietzsches selbst, Luther zu behandeln und zu betrachten. Bei Seeberg fehlt zudem jeder Anhaltspunkt — er nennt Nietzsche (gegen Denifle) niemals, auch das Hauptwort kommt bei ihm nicht ein einziges Mal vor, nur (S. 24) das Adjektivum *übermenschlich*. Was bei ihm von Heroenkultus durchklingt, geht nirgends über Wendungen hinaus, die schon unseren Großvätern als Trivialitäten des allgemeinen Sprachgebrauchs in der literarischen Behandlung großer Menschen gelten konnten. In diesem Sinne wagt Seeberg für Luther die Bezeichnung eines *Sonntagsmenschen der Geschichte* (S. 28), was indessen schon in vorcarlylescher, geschweige denn vornietzschescher Zeit allenfalls zu riskieren war, ohne den für Luther erforderlichen hagiographischen Stil zu verletzen. Eher hätte Denifle etwas Nietzscheanisierendes bei W. Köhler finden können, der (a. a. O. S. 11) Luther als *Genie* entschuldigt, ihm (S. 12) das Prinzip der *Herrenmoral* unterlegt, seine Derbheit erklärt aus *angeborenem gigantischem Kraftbewußtsein, urgermanischer bewußter Bauernart* (S. 33) und in ihm ein Beispiel von *Unabtrennbarkeit von Heros und Heroenzorn* (S. 34) erblickt.

2. *Katholizismus und Protestantismus.*

Gegenwärtig dürfen wir behaupten, so weit wir das Christentum historisch kennen, habe der Katholizismus Recht, d. h. das Christentum sei von vornherein schon katholisch. Um auf einen anderen Zustand des Christentums zu stoßen, müssen wir in die unerkennbare Urzeit zurückgehen. Keine Illusion des Altprotestantismus ist gründlicher zerstört als die, daß er die ersten drei oder gar sechs ersten Jahrhunderte der Kirche noch für sich hätte.

Wie sehr der Gegensatz der beiden Konfessionen daran ist, sich zu verwischen und im Grunde allen Gehalts bar zu werden,

Digitized by Google

tritt in unserer Gegenwart mannigfach hervor, am Gebahren von Erzprotestanten noch am augenscheinlichsten. Der Religionsbegriff der Ritschl'schen Schule, welcher die Religion vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der Herrschaft des Menschen über die Welt betrachtet, ist echt katholisch und dementsprechend steht denn auch die Schule im Begriff, uns mit einem neuen Jesuitismus zu beschenken. Oder man sieht die Vertreter beider Konfessionen bei der Vertretung ihrer Sache schließlich mit gleichem Eifer auf den angeblichen Ausspruch Christi an Petrus Matth. 16, 18 sich zurückziehen. So stellt sich z. B. M. Finkh, Kritik und Christentum, Stuttgart 1898, — ein schwäbischer Pfarrer, der die kritische Stellung der Gläubigen zum Christentum als die diesem allein entsprechende verteidigt, so gut wie nur irgend ein Katholik zu guter Letzt gegen alle Kritik unter den Schutz der Verheißung, daß das Christentum sich mächtiger erweisen werde als die Pforten der Hölle (S. 60). In Wahrheit steht es zur Zeit mit Protestantismus so gut wie mit Katholizismus so, daß sie b e i d e am Altertum des Christentums gleich tragen und insofern hat ihr Streit im Grunde keinen Sinn mehr. Auf keiner der beiden Seiten ist noch von einer innern Ueberlegenheit die Rede. Höchstens aus sonstigen äußern Umständen, die für ihre Weiterexistenz gegeben sind, mag von solcher Ueberlegenheit noch die Rede sein, auf keinen Fall aus der Religion, die ihr gemeinschaftlicher Mutterschoß ist. Dieser ist für sie beide gleich verdorrt.

Darin, daß die Entwicklung der Menschheit auf Individuen gestellt ist, auf eine Masse, die auf jeden Fall, bevor sie sich *schloß*, mit Trennung angefangen hat, liegt der eigentliche und ursprünglichste Daseinsgrund alles Protestantismus. Trennung, Haeresie, Schisma mögen für den Katholiken gorgonisch auf ihn wirkende Gespenster sein, für uns Protestanten sind sie nichts weniger als dies. Wir bestehen darauf und ihr Anblick weckt nur unsern Lebensmut. Uns aber an die Gefahren zu erinnern, welche dieser Tatbestand für die s o z i a l e Entwicklung der Menschheit hat, dazu brauchen wir auch den Katholizismus ganz und gar nicht, auch dazu sind wir selbst Manns genug. Wir wissen selbst, daß wir da Hilfe bedürfen, aber sie uns beim Katholizismus zu holen, ist eben das, worauf wir für immer verzichtet haben. Meint er, mit dem Christentum sich identifizierend, im ausschließlichen Be-

Digitized by Google

sitz alles Heils zu sein, so sind wir unsererseits allerdings eher bereit auf dieses Heil zu verzichten und damit auch dem Christentum abzusagen, als uns ihm zu unterwerfen. Eben diesen Verzicht leisten wir, bringt er uns den konfessionellen Frieden, nur um so lieber. Haben wir nur unsere Freiheit, so liegt uns nichts daran, bessere Christen als die Katholiken zu sein. Nur die entarteten Schwächlinge unter uns, die sich *moderne Theologen* nennen, denken darüber anders.

W e l t l i c h sind sie freilich beide und müssen es beide sein, aber wie viel besser weiß doch der Protestantismus, auch im Zwang der Not, der er gleich dem Katholizismus unterliegt, noch eine gewisse Würde zu wahren. Der Unterschied der beiden Weltlichkeiten begreift sich vielleicht am besten, wenn man sie rein historisch als Kulturelemente betrachtet und als solche nach ihrem Alter schätzt. Auf den ersten Blick ist der Katholizismus als Kulturelement der vornehmere in doppelter Beziehung, sofern er überhaupt aus einer uralten Kultur, der Protestantismus hingegen im Grunde aus der Wildheit stammt. Aber im Uraltertum der katholischen Mutterkultur wurzelt auch seine Hauptschwäche. Sie war zu alt und überfeinert, vornehmer zwar aber weniger widerstandsfähig als der Setzling, den der Katholizismus selbst noch in den jungfräulicheren, frischeren Boden der germanischen Völker, aus denen der Protestantismus hervorging, hinüberpflanzte. Der Setzling erhielt sich und ging auf; er zeugte eine Kultur, die, wenn auch rein chronologisch betrachtet, nicht älter, doch eben wegen ihrer größeren Jugendkraft ursprünglicher war als die katholische, und diesen Vorzug stets behauptete, in dieser Selbstbehauptung der Ausartung aber weniger ausgesetzt war wie die vornehmere und erfahrenere Stammutter. Der Protestantismus der europäischen Völker ist vielleicht weniger fein und durchgängig organisiert ins Getümmel der Weltgeschichte hinausgestoßen worden als der Katholizismus, aber eben aus dieser seiner größeren Nachbarschaft bei der ursprünglichen Wildnis seiner Bekenner haben seine Wurzeln ihre beste Kraft gezogen. Wie ich meine, hauptsächlich daraus, daß der Protestantismus noch nicht dazu gebracht werden konnte, die wilden Anfänge aller menschlichen Kultur ganz zu vergessen, sondern dabei blieb i m l o s g e l ö s t e n I n d i v i d u u m d e n K e i m a l l e r K u l t u r z u e r b l i c k e n, während der Katholi-

Digitized by Google

zismus durch seine Geschichte dazu gebracht ist, in der Organisierung der Masse aus individuellen Keimen der Kultur auch die vornehmste Gewähr für ihr Bestehen zu erblicken. So mag es gekommen sein, daß die Beziehungen des Protestantismus zur Weltlichkeit ursprünglichere, intimere, festere sind als die des Katholizismus, und man nicht unberechtigt ist, seine Weltlichkeit vorzuziehen. Nur verstehe man das ja nicht wiederum theologisch, als handle es sich bei beiden Konfessionen um irgend eine der Einen zukommende absolute Suprematie, um ein Urrecht der Einen, die Andere zu verdrängen. Unter den Keimspaltungen, an welchen das Wachstum menschlicher Kultur gehangen hat, ist die zwischen Katholizismus und Protestantismus gewiß eine der allerfruchtbarsten, die eingetreten und deren Entbehrlichkeit für den Fortschritt der Menschheit noch ganz unabsehbar ist. Der Protestantismus hat guten Grund, was in ihm wilder und weniger verfeinert sein mag, für seine Selbsterhaltung zu bewahren. Die Einbildung, er werde damit über den Katholizismus Herr und habe sich von jeder Anerkennung der Vorzüge desselben zu dispensieren, wäre nur die Rückkehr zur ursprünglichen Wildheit, in der sein und des Katholizismus gemeinsames Grab liegt. Ist das Christentum wirklich ein dem Katholizismus und Protestantismus gemeinsamer Besitz, so können beide von diesem Besitz für sich gegenseitig keinen besseren Gebrauch machen, als sich in ihm zu vereinen und den Streit darüber zu beendigen. Auch ihrem gemeinsamen Besitz kann eine bessere Zukunft nicht in Aussicht gestellt werden als solche Versöhnung über die Frage, wie sich das Christentum am besten behauptet. Darauf finden Katholizismus und Protestantismus entweder eine Antwort, in der sie sich einen können, oder sie gehen miteinander und mit aller Welt, das Christentum eingeschlossen, zu Grunde. Etwas anderes als dieser allgemeine Weltuntergang kann für uns Menschen als Frucht ihres Streites nicht hervorgehen. Was danach etwa kommen mag, wird eine neue Welt sein, zu der uns noch jeder Zugang fehlt. Wir kommen ihr am nächsten, indem wir uns am Streit des Katholizismus und Protestantismus möglichst wenig beteiligen und mit der Welt anders fertig zu werden suchen.

Mich hat die Wissenschaft von allem Konfessionalismus befreit. Ich habe mit dem Katholizismus nichts zu tun, aber auch

Digitized by Google

nichts mit einem Protestantismus, der in jenem das Reich des Antichristen erblickt. Dem Einen und dem Anderen gerecht zu werden, ist der höchste Wunsch, den ich in meinem Verhältnis zu Beiden kenne; in diesem Sinne will ich Kirchenhistoriker sein und verehre ich an der Kirchengeschichte vor allem ihre unvergleichliche Fähigkeit, dem Ziele, nach dem besagter Wunsch trachtet, entgegenzuführen.

3. Jesuiten.

Der Jesuitismus ist längst vor dem Orden da, z. B. bei Origenes contra Celsum VI, 10, wo, ganz jesuitisch, Glaube nur vom Einfältigen verlangt wird und von Anderen nicht, überhaupt gelehrt wird in religiösen Dingen jeden nach seinem Charakter und seiner Lage zu behandeln.

Die epochemachende Bedeutung des Auftretens der Jesuiten in der katholischen Kirche, gemäß welcher diese Kirche seitdem eine andere geworden, ist unleugbar. Gegen alle Versuche, die Jesuiten als ein unauffälliges Gebilde der Kirche erscheinen zu lassen, auch gegen solche, welchen ein gewisses Recht nicht abzusprechen ist, muß diese Bedeutung aufrecht erhalten werden. In einem, wenn auch bestimmt abgegrenzten, doch unzweideutigen Sinne, müssen die Jesuiten für bedenkliche Neuerer in ihrer Kirche erklärt werden. Wer in einem konfessionellen Streit einen so exponierten Posten einnimmt wie der Jesuitenorden, kann nicht umhin ein Opfer des Streits zu werden. Ohne Zweifel hat er unzähligen höchst ungerechten Urteilen unterlegen. Eben so sicher ist aber auch seine Unschuld vielfach ganz verkehrt vertreten worden. Zu diesen verkehrten Vertretungen gehört insbesondere eine gewisse Methode, seine historische Bedeutung herabzudrücken. Die Jesuiten haben zwar nicht die Herrschaft des Satans erst inauguriert, aber so ganz schuldlos sind sie nicht daran, daß solche Meinung von ihnen entstehen konnte. Ihre beste Entschuldigung bleibt, daß sie das Erzeugnis einer Notlage der Kirche sind, wie sie in allen analogen Notlagen menschlicher Gemeinschaften entstehen.

Bei der Beurteilung der sogenannten Moral der Jesuiten bleibt ein ebenso interessanter als wichtiger und nicht zu übersehender Gesichtspunkt der, daß sie selbst besser sind als die Moral, die

Digitized by Google

ihren Namen trägt. Ueberhaupt ist es nicht richtig, sie eine *Moral* predigen und die kirchliche Moral durch sie überall und in jedem Sinn schlaffer werden zu lassen. Der von ihnen übernommenen Aufgabe gemäß, haben sie vielmehr vielfach die Disziplin, d. h. die kirchliche Moral straffer angezogen und die Grenzen des in der Kirche Zulässigen enger gesteckt. Sie wollen Streiter sein, behaupten aber selbst nicht, es zum Besten des Wahren und Guten zu sein. Ihre Sache ist die Ehre Gottes, die Macht der Kirche. Soweit sie darüber keine Unklarheit bestehen lassen, sind sie wenigstens ehrlich. Ganz bedenklich werden sie erst, wenn sie im Verlaufe ihres Kampfes dazu gedrängt werden, sich zu verstecken und zu den Waffen der Schlauheit greifen. Die Jesuiten verdienen vor jedem menschlichen Tribunal noch etwas anderes als nackte Entrüstung. Sie haben das Verdienst, durch ihr ganzes Gebahren Menschen auf das eindringlichste an die eigentümlichen Bedingungen unserer Vertretung der Moral zu mahnen, oder vielmehr daran, mit welchen Schwierigkeiten die Moral zu schaffen hat, um sich zu halten. Die Jesuiten beweisen, daß man die Moral geradezu verleugnen kann, ohne darum selbst zum ausbündigen Missetäter zu werden. Sodann, daß es gar nicht darauf ankommt, ein solcher Missetäter nicht zu sein, um sich den echten Respekt zu sichern, der am Einhalten der Grenzen der Moral hängt. Die Jesuiten sind es nicht und unterliegen doch der Verachtung. Das wollen sie gewiß nicht, aber vermögen sich dem doch nicht zu entziehen. Aus keinem andern Grunde, als weil alles moralische Urteilen von Menschen ein interessiertes ist. Was den Jesuiten zuletzt verdacht wird, ist die Preisgebung der Moral um vermeintlich höherer Ziele willen. Diese erkennen Menschen nicht an. Ihre Vertretung empfinden sie als eine Verletzung der Grundgesetze ihrer Gemeinschaft. Den Jesuiten sollten sie aber um so mehr Dank wissen, als den eindringlichsten Mahnern zur Prüfung der Grundlagen dieser Gemeinschaft. Indem sie es unternehmen, die Menschen über sich selbst hinauszuweisen, gehen sie selbst über sich hinaus und dies ist nichts, was man ihnen so unbedingt verdenken sollte. Die Menschen können ja den Gott, für den die Jesuiten eintreten, auf sich beruhen lassen, sich selbst brauchen sie deswegen nicht göttliche Verehrung zu zollen. Die Jesuiten mögen bedenkliche, unzuverlässige Vertreter der

Digitized by Google

Moral sein, doch eben diese Eigenschaft teilen die Menschen mit ihnen am unzweifelhaftesten. In diesem Sinne ist es das geringste Vergehen der Jesuiten die Moral in Frage zu stellen und an ihren Fundamenten zu rütteln. Moral ist das fragwürdigste aller unter Menschen bestehenden Gebilde. Die Jesuiten sind unter die ausgezeichnetsten Meister der Menschheit in der Selbstkenntnis zu rechnen. Wie man vom Recht ihrer Niederhaltung auch denken mag, sie sind nicht ohne Anspruch auf die Macht, zu der sie es in der Welt gebracht haben. Die Macht des Protestantismus müßte erst eine stattlichere sein ehe er Anspruch darauf hätte, sie ihnen ganz zu rauben. Er hat seine Jesuiten im eignen Schoße. Der bloße Eifer entscheidet in keinem Streit.

Der Jesuitismus ist weltklug gewordenes Christentum. Er tritt in einer gewissen Epoche von dessen Entwicklung in jeder Konfession auf. Er ist eine Frucht der ursprünglichen, leidenschaftlichen Kriegserklärung des Christentums an die Welt und ihrer Unklarheiten. Unter einer Maske erfolgte diese Erklärung von vornherein: das Christentum trat als bewußter und auch erklärter Feind der Welt, doch mit der Miene ihres Freundes auf, mit der Verheißung, sie von sich selbst zu erlösen. Unter dieser Maske gelang ihm so zu sagen unbemerkt die Eroberung der Welt als Katholizismus, bis die Welt rebellisch wurde und es galt, sich in der eroberten Welt zu behaupten. Dazu mußte der Katholizismus sich sublimieren und raffinieren, das leistete ihm als die Not am größten war der Jesuitismus gegen den Protestantismus. Dieser aber war selbst bald und leicht begreiflicher Weise viel rascher als der Katholizismus eben so weit. War es schon um die christliche Zeitwende sehr fraglich, ob das Christentum in der Welt noch mit der Miene der Unschuld auftreten konnte, die es annahm: noch weit zweifelhafter waren die Aussichten desselben Spiels im sechzehnten Jahrhundert. Der Protestantismus nahm es dennoch wieder auf, tat als ob er nicht anders wisse, als daß er den altchristlichen Kampf gegen die Welt neu wage, nahm in der resolutesten Weise die Kindesmiene an, deren es dazu bedurfte und warf sich in der dabei empfundenen Not ohne weiteres der Welt, insbesondere dem Staat in die Arme. Doch gewiß mit Hintansetzung aller Weltklugheit, in deren Schule er dann aber vom Staat auf das kräftigste genommen wurde und in der Gegen-

Digitized by Google

wart zur Einsicht gelangte, daß die Rechnung des sechzehnten Jahrhunderts zu revidieren sei. Was nun ein protestantischer Jesuitismus übernahm, der wiederum den Protestantismus soweit sublimierte und raffinierte, bis er sich abermals zur Einbildung erhob mit der Welt fertig zu werden. Ritschl erschrak vor dem in dieser Situation ganz unbrauchbar gewordenen Schleiermacher'schen Religionsbegriff, trat mit dem Seinen auf, der im Verhältnis der Religion zur Welt alles wieder auf Macht und Eroberung stellte, schuf den Boden für Deutschlands moderne Theologie, die nun auch den Protestantismus mit seinem Jesuitismus beschenkte. Wie Frankreich zur Zeit Ludwig XIV., so geht das deutsche Reich einem Zeitalter entgegen, in dem es sich die Dienste einer zuvorkommenden Weltgeistlichkeit bei Erhaltung seines Christentums leisten läßt, mit seinen Abbés und Jesuiten Hof hält.

Der Jesuitismus ist nichts weiter als die kryptoasketische Vertretung des Christentums in der Welt und eben darum die Konsequenz jeder christlichen Theologie. Ein idealer Jesuitismus sublimster Form ist insbesondere die moderne Theologie und zwar des Protestantismus. In ihr wird der absurde Gedanke verfolgt, das Christentum unter der ausdrücklich heilig gesprochenen Hülle der modernen Kultur der Welt aufzudrängen. Die moderne Welt soll den asketischen Grundcharakter des Christentums unsichtbar machen und zu diesem Zweck wird derselbe geradezu verleugnet. Der Panegyrikus auf Luther als *Befreier der Menschheit vom Banne der Askese* erscheint bei Harnack (Wesen des Christentums, S. 175) mit der Entdeckung verbunden, das protestantische Christentum sei das einzig wahre. Modern und neu an diesem Jesuitismus ist seine besonders gründliche Falschheit. Am konfessionell katholischen Jesuitismus, sofern er das Christentum vertritt, ist dessen Flagge wenigstens echt, soweit der Asketismus hochgehalten wird. Harnack eskamotiert das Asketische des Christentums unter dem Deckmantel eines modernisierten Protestantismus. Er richtet eine greuliche Konfusion an, indem er den Asketismus noch als das letzte Band anerkennt, das die katholische Konfession mit dem Christentum verbindet, während der Protestantismus eben darum das Evangelium am vollkommensten in der Welt

Digitized by Google

vertrete, weil er dem Asketismus des Christentums vollkommen entfremdet sei.

Ist das *Christentum der Theologie* nimmermehr das reine Christentum, sondern ein allem Vorurteil des einzelnen Zeitmomentes, allen seinen lebendigen Mächten und Gewalten ausgeliefertes, d. h. ein Christentum, das man jeweilen stets im Bunde mit der Zeit verteidigen kann, wie das A. Harnack verrät (Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Leipzig 1896, S. 5), so ist Jesuitismus der Geist aller Theologie. Denn dann tut die Theologie aller Zeitalter nichts anderes, als was die Jesuiten tun, nur daß sie, was die Jesuiten als Orden, d. h. als das historische Gebilde der katholischen Kirche von der uralten Erfahrung dieser Kirche getragen, tun, jeweilen zu ihrer Zeit auf eigne Faust unternimmt. In diesem Sinne ist der Orden vom interkonfessionellen, internationalen und perennierenden Jesuitismus zu unterscheiden. Nur ein heroisches, jeder Zeit gegenüber sich auf sich selbst stellendes Christentum kann diesem Schicksal der Jesuitierung entgehen.

4. Blaise Pascal.

Gegen Pascals Kritik der jesuitischen Kasuistik hat man aufmerksam gemacht, daß die strengsten Jansenisten und darunter Pascal selbst in ihrer eigenen Lebenspraxis und ihrer Not sich ähnlichen Grundsätzen nicht haben entziehen können und fast zum *Probabilismus* neigen müssen. In der Tat ist kein Rittertum unter Menschen gefährlicher als das der Wahrhaftigkeit. Jeder, der diesen Panzer auf sich nimmt, hat sich davor zu hüten, nicht als Karrikatur zu erscheinen. Die Religion hat darin ein Gutes, daß sie sehr geeignet ist, dem Menschen die Augen für dergleichen Erkenntnisse zu öffnen, indem sie nicht scheut, die Schranken der Moral niederzulegen und für dieses Beginnen die sonst nicht leicht zu erlangende oder doch nicht leicht zugestandene Billigung sich erzwingt. Woraus Menschen ein heilsames Memento an die Schwierigkeit erwächst, unter was für Bedingungen die *Wahrheit* unter ihnen ins Dasein treten kann.

Schlimm war, daß Pascal die Wege der Jesuiten nachwandeln zu können sich einbildete. Daß er als Apologet des Christentums

Digitized by Google

an einem hoffnungslosen Problem sich abarbeitet und nur sich selbst zum Opfer bringt, ist auch die eigentliche Quelle seiner Verschuldung gegen die Jesuiten. Nur daß man hierbei weniger von Schuld als von Krankheit oder Pathologischem in ihm zu reden haben wird. Pascal ist der ungleich tiefsinnigere Christ im Verhältnis zu den Jesuiten; aber der Irrtum, in den er gegen diese mit seiner Vertretung des Christentums gerät, ist noch der geringste Preis, mit dem er den Tiefsinn dieser Vertretung bezahlt. Der ungleich größere ist deren Gewaltsamkeit. Er leidet jedenfalls schwerer als er leiden gemacht hat. Den Jesuiten hat er im Grunde nur einen Knüppel in die Beine auf ihrem sonst recht erfolgreichen Wege in der Welt geworfen. Er selbst hat sich die Qualen eines hoffnungslosen Unternehmens auferlegt.

Pascals Apologie des Christentums zeichnet sich unter ihresgleichen nicht nur durch ihre Leidenschaftlichkeit aus — darin mag ihr Augustins Apologie, wenn man zur *Civitas dei* die *Konfessionen* zuzieht, wenig nachstehen — sondern auch, und dies vor allem, durch ihre Geschlossenheit. Ganz besonders damit tut er es dem Augustin zuvor, der sich weit ab auf die Bahnen des Weltweisen verliert, mit ungleich geringerer Energie auf die eigentliche Aufgabe des Vertreters des Christentums sich beschränkt als Pascal. Sein Werk, eines der eindringlichsten Zeugnisse für den Primat des Willens vor dem Intellekt bei menschlichem Beginnen, ist unter seinesgleichen hervorragend durch die Unbeirrtheit, mit der es sein Ziel auffaßt, festhält und verfolgt. Pascal will vor allem sich und der Menschheit aus der Not helfen;[1]) er hat diese Hilfe im Christentum gefunden, erfaßt dementsprechend seine Aufgabe und führt sie durch. In ihren Dienst stellt er seinen ganzen Menschen, das seltene Gemisch eines vielleicht nicht eigentlich starken, aber doch absonderlich heftigen, leidenschaft-

[1]) Zur energischen Feststellung dieser Absicht dient nicht nur der Ausgangspunkt, den Pascals Apologie nicht vom Christentum selbst und unmittelbar, vielmehr vom Menschen und seiner Lage nimmt, sondern auch die Ausführung über die Unsterblichkeit der Seele und den Supremat des *Problems* für alles menschliche Denken. Pensées Art. IX der Havet'schen Einteilung I 297 ff. der Ausg. der Oeuvres complètes, Paris 1860. S. auch was Alex. Vinet in seinen Études über die tiefe Humanität der Apologie S. 188 a. a. O., über den stark individuellen oder persönlichen Charakter derselben, s. S. 200 a. a. O., sagt.

Digitized by Google

lichen und begehrlichen Willens und eines ganz ungewöhnlich scharf zusehenden und kühlen Rechners, wobei der Rechner dem Willen nachgezogen erscheint. In der wunderbaren Vereinigung sehr passionierter und sehr methodischer, also weit auseinandergehender Eigenschaften, ist die außerordentliche Wirksamkeit dieser Apologie begründet, ja das Exzessive dieser Wirksamkeit. Pascal wirkt zu stark und darum leicht entgegengesetzt. Er kann eben so viele Menschen dem Christentum zutreiben, als davon abschrecken, auch beim selben Individuum in verschiedenen Augenblicken entsprechend entgegengesetzte Nachwirkungen hinterlassen. Er schlägt Leidenschaften, Zweifel ebenso kräftig nieder, als er sie wiederum weckt und reizt. Pascals Ueberzeugungskraft ist verblüffend, doch liegt darin auch ihre bedenklichste Schwäche. Er überwältigt seinen Leser, der trotzdem kopfschüttelnd von dannen geht. Auch die Erinnerung an einen Spieler, zu der er bisweilen Anlaß gibt, erklärt sich aus der Verschmelzung von passioniertem Sanguiniker und kühlem Rechner, die sein Werk darstellt. Pascal versteht in wahrhaft großartiger Weise in seinen *Pensées* das Christentum als die Lösung des Welträtsels erscheinen zu lassen. Mit dem Rätsel beginnt er und mit der Lösung hört er auf. Je einfacher und natürlicher das Verfahren ist, um so weniger war so leicht sonst jemand im Stande, damit solche Wirkung zu erzielen. Nur wird eben diese Wirkung vollkommen zerstört durch die Wahrnehmung, daß Pascal sein Lebensrätsel schon aus dem Christentum kannte, es von dorther ins Leben legte und nun natürlich im Christentum gelöst fand. Insofern läuft Pascals Apologie auf ein Kunststück sophistischer Rhetorik hinaus und ist nicht mehr wert als die übrigen apologetischen Versuche, die das Christentum veranlaßt hat. Unter diesen Versuchen behält indessen trotz solcher Entwertung Pascals Werk seinen vollen Vorrang. Pascals Grundauffassung ist nicht originell, es ist keine andere als diejenige, die man als die abendländische oder augustinische Auffassung bezeichnen kann und bei welcher das Christentum als eine Angelegenheit des Menschen erscheint. Doch ist es Pascals Genie zu verdanken, daß eben diese Auffassung des Christentums in den *Pensées* mit solcher Energie und leuchtenden Klarheit zu Tage tritt und die Verwendung finden konnte, die eben in ihnen vorliegt. Ist sie auch ein Mißerfolg unter anderen,

Digitized by Google

Pascals Apologie ist ein Werk, dessen Gedächtnis nur mit dem des Christentums selbst untergehen kann.

Je höher man aber Pascals Pensées als Denkmal der christlichen Apologetik schätzt und je weniger man um seinen Ruhm besorgt zu sein hat, um so verhängnisvoller ist das Werk für den Ruhm dieser Apologetik. Deren Unmöglichkeit deckt es an seinem Teil schon durch die bloße Tatsache auf, daß es unvollendet ist, seiner sonstigen Beschaffenheit gemäß eine leuchtende Illustration des *in magnis voluisse sat est*, d. h. in großen Dingen hat, wer sie unternimmt, vom Mißerfolg nur Ruhm. Pascals Pensées sind in der christlichen Apologetik ein unvergleichliches Meisterwerk und stellen ihre Ziellosigkeit an sich selbst und unmittelbar dar.

Was man Pascals Pessimismus und Skeptizismus genannt hat, ist nichts anderes als die absolute Vorurteilslosigkeit, mit der er das Christentum als Denker verteidigt hat. Sein einziges Vorurteil bei diesem apologetischen Unternehmen ist eben das Christentum selbst gewesen, während er sonst die Welt durchaus vorurteilslos und insbesondere ohne jedes aus dem Christentum geschöpfte Vorurteil betrachtet hat. So angesehen, nehmen seine Pensées unter allen modernen Apologien des Christentums eine unvergleichliche Stellung ein. Wer sonst das Christentum in moderner Zeit wissenschaftlich zu verteidigen unternahm, hat dies entweder von einem grob theologischen Standpunkt aus getan, der von vornherein, zu aller Kritik unfähig, gar nicht daran denken konnte, von den beiden Sphären, zwischen welchen überhaupt zu vermitteln war — Christentum und sonstige Welt — auch nur Eine, sei es nun entweder schlicht gelten zu lassen, sei es sich darüber stellend, vorurteilsfrei zu betrachten. Oder ist einem modernen apologetischen Versuche der Denkercharakter nicht absolut abzusprechen, so gründet sich dieser auf irgend ein Vorurteil, sei es ein allgemein philosophisches, etwa ein gerade herrschendes philosophisches System, das besonders geeignet erscheint, die Welt vor dem Christentum oder dieses vor jenem zu vertreten, sei es doch mindestens ein konfessionelles, so daß es sich nicht eigentlich um Christentum im allgemeinen handelt, sondern nur um das Christentum eines bestimmt abgeschlossenen Kulturkreises. Wie sehr dagegen Pascals Unternehmen auf ernstem Denkerstandpunkt steht,

Digitized by Google

spricht sich fast noch eindringlicher als in der Vorurteilslosigkeit seiner Weltbetrachtung, in der seiner Auffassung des Christentums aus. Denn obwohl Pascals einziges Vorurteil das Christentum ist, so ist er doch weit entfernt davon, darum das Christentum, das ihm als Objekt seiner Verteidigung gilt, unkritisch in irgend einer sich ihm unmittelbar darbietenden Gestalt aufzunehmen, etwa in der ihm nächstliegenden konfessionellen Form. Vielmehr ist es für Pascals Apologie höchst charakteristisch, daß sie zwar unzweifelhaft katholisch ist, aber ebenso unzweifelhaft hart auf der Grenze des Katholizismus sich bewegt. Bis in die Einzelheiten seiner Darstellung der Sache läßt sich bei ihm die naive Verbindung apologetischer und kritischer Bestrebung und ihres Gegensatzes verfolgen. Man vergleiche z. B. seine gründliche Kritik eines so von Grund aus religiösen Begriffes wie des Berufsbegriffes in den Pensées (Oeuvres complètes de Blaise Pascal, Paris 1860 I, 255). Eben diese Kritik ist ein anschauliches Muster gerade der religiösen Vorurteilslosigkeit Pascals. Pascal scheut sich nicht, die Subjektivität des Begriffs und damit eben auch seine vollkommene Unbrauchbarkeit für apologetische Zwecke aufzudecken. Ein beredtes Denkmal des Berufenseins Pascals zum Apologeten des Christentums ist auch seine Ausführung über die Unsterblichkeit der Seele (Art. IX der Pensées in der Havet'schen Ausg. I, 297 f., Paris 1860).

Die Aufgabe, die Pascal beschäftigt, ist durchaus nicht die religiöse des Reformators seiner Konfession — von der er sich vielmehr mit aller Konsequenz des Instinkts fern hält, — sondern das Denkerproblem einer Vertretung des Christentums vor der Welt oder, strenger in den Grenzen der Pascal'schen Terminologie ausgedrückt, des Christentums vor der Menschennatur. In gleicher Reinheit wie bei Pascal ist aber diese Aufgabe in der modernen Welt nie aufgefaßt worden. Eben darum ist der apologetische Versuch Pascals auch derjenige, der, sollte er sich auch nicht mehr aufrecht erhalten lassen, doch wissenschaftlichen Ansprüchen immer noch mehr entspricht als irgend ein anderer. Gibt man ihm nur seinen ernsten Christenglauben zu, so kann er sich noch immer als Muster einer wissenschaftlichen Leistung sehen lassen; alle anderen sind außerordentlich viel schwächer, sowohl in Hinsicht auf den Ernst und die Energie ihres Glaubens, als in Hinsicht

Digitized by Google

auf ihre wissenschaftliche Haltung. Wer es noch unternähme, das Christentum vor der Wissenschaft zu vertreten, könnte kein besseres Vorbild sich setzen, als Pascal. Mir scheint aber kein Unternehmen der gegenwärtigen Welt ferner zu liegen als dieses. Wer fände als Apologet des Christentums noch den Mut, sich seine Aufgabe in Pascal'scher Weise zu komplizieren? Wer, der sie sich stellt, trachtet nicht vielmehr darnach, entweder die Ansprüche des Christentums möglichst herabzusetzen und es der Welt möglichst annehmbar zu machen, oder sich seine Aufgabe zu vereinfachen durch möglichste Verengerung des zu verteidigenden Christentums? Pascal hat noch das Christentum als Weltmann verteidigt, jetzt scheinen sich nur noch Philister dazu melden zu können. Und schließlich bleibt über Allem zu beachten, daß Pascals Versuch ein Torso geblieben ist. Gibt er sich nicht damit als l e t z t e n Versuch zu erkennen?

In Hinsicht auf den eigenen Jansenismus des Pascal und den Grad seiner doktrinellen Uebereinstimmung insbesondere mit seinen Freunden von Port Royal, sind seine neuesten katholischen Apologeten selbst uneins. Während Guthlin, Les Pensées de Pascal reproduites d'après le texte authentique etc. (Paris o. J.), die Orthodoxie Pascals behauptet und ihm jede wesentliche Uebereinstimmung in den entscheidenden Punkten mit dem Jansenismus abspricht, behauptet Didiot, Pensées de Blaise Pascal dans leur texte authentique etc., Orleans 1896, ungefähr das Gegenteil. Dazu die Anzeige dieser beiden Werke vom Oratorianer Ingold im Bulletin crit. 1896, S. 508 ff., der sich persönlich durchaus für Guthlin's Auffassung Pascals entscheidet. Es ist sehr interessant, die katholische Theologie über die Orthodoxie Pascals so mit sich selbst zerfallen zu sehen. Denn diese Orthodoxie liegt gerade an dem Punkte, wo die der katholischen Kirche selbst in sich zerfallen ist. Diese Kirche will augustinisch sein und kann es nicht, und so ist es immer gewesen, seit Hervortreten des Augustinismus in ihr, und wird immer sein. Pascal ist ein Kind des Katholizismus, aber ein Schmerzenskind, was Niemand besser und intimer als er selbst wußte, denn er stellte diese Eigenschaft an sich selbst dar.

Von besonderer Bedeutsamkeit ist die große Freiheit von Pascals konfessioneller Stellung. Frägt man wie Pascal zu ihr gekommen ist, woher er sie hat, so ergibt sich wohl von selbst die

Digitized by Google

Antwort, daß Pascal hier eben doch ein Zögling seiner jansenistischen Umgebung ist. Doch bleibt Vorsicht geboten. So klar es ist, daß Pascals verwegener Katholizismus etwas mit dem Jansenismus zu tun hat, als einem katholischen Kreise, der sich auf dem Wege befand mit seiner Kirche zu zerfallen, eben so klar ist, daß erst Pascal etwas wie ein antikatholisches Bewußtsein in den Jansenismus gebracht hat, während dieser selbst sonst in jeder Beziehung darnach trachtete, sich die Antikirchlichkeit seiner Wege zu verhüllen und in dieser Hinsicht sich sogar in Pascal nicht recht finden konnte. Erst Pascal hat im Jansenismus den Trieb zu einer gewissen Reife gebracht, auf Grund dessen diese Absonderung überhaupt zur Erklärung des gespannten Verhältnisses Pascals zu seiner katholischen Konfession herangezogen werden kann. Nur unter diesem Vorbehalt läßt sich der Jansenismus als das Milieu, aus dem der hyperkonfessionelle Geist der *Pensées* stammt, bezeichnen, d. h. der Jansenismus mit Einrechnung des Genies Pascals. Den antikatholischen Geist des Jansenismus hat außer der Kirche, die ihm in instinktiver und richtiger Empfindung entgegentrat, unter den Jansenisten selbst niemand so deutlich zum Vorschein kommen und zum wirksamen Motiv seines kirchlichen Verhaltens werden lassen wie Pascal. Nur Pascal befindet sich, wenn auch noch unausgesprochen, doch wirklich und unzweifelhaft da, wohin der Jansenismus sonst nur unterwegs ist.

In der katholischen Welt bietet Pascal durch sein konfessionelles Verhalten ein geradezu wunderbar isoliertes Beispiel der Art, wie er Devotion gegen seine Kirche und individuelle Freiheit des Gebahrens in ihr zu verbinden weiß. Er bildet in dieser Hinsicht einen auffallenden Kontrast zu protestantischen Apologeten, besonders des modern theologischen Schlages, welche die durch ihre Konfession dem Individuum gegebene Freiheit nur wieder durch die Schranken seiner Konfession einzuengen sich bemühen und zu diesem Zwecke etwas dem katholischen Begriffe der Kirche Analoges wieder herzustellen suchen.

Der eigentümliche Standpunkt der Pascal'schen Apologie des Christentums, bei welchem dieses vom Standpunkt des Menschen aus verteidigt wird und zwar indem das Individuum sich mit größter Kühnheit auf sich und seine individuellen Bedürfnisse stellt, führt mit Notwendigkeit zur Unterscheidung der Kirche

Digitized by Google

vom Christentum als Erlösungsreligion. Das menschliche Individuum stellt Pascal unmittelbar und mit Uebergehung der Mittlerschaft der Kirche Gott gegenüber. Die Kirche erscheint bei Pascal als das von Gott den Bedürfnissen des Menschen angepaßte Mittel zu seiner Erlösung, aber eben darum hat sie sich vor dem Menschen auszuweisen und nicht der Mensch sich ihr unbedingt zu unterwerfen. Da nun aber Pascal, was er auch an der Kirche seiner Zeit auszusetzen haben mag, jeder Gedanke einer Empörung gegen dieselbe im Allgemeinen und jedes Bruchs mit ihr fern liegt, vereinigt seine Apologie in einziger Weise die Charaktere der Kirchlichkeit und des Individualismus in sich. Sie befriedigt in und durch sich selbst sowohl die Ansprüche des christlichen Individuums als die der Gemeinschaft, in der dieses steht. Eben das aber geschieht unter so kühner Inanspruchnahme der Freiheitsrechte des Individuums, daß Pascals Apologie dem Konflikt mit jedem orthodoxen Katholizismus, der sich vor allem auf die unverbrüchlichen Majestätsrechte der Kirche stellt, mit Notwendigkeit verfällt. Es ist lediglich Pascals *Wille,* der seine Pensées innerhalb der Schranken des Katholizismus hält; an und für sich wachsen diese Pensées weit zu diesen Schranken hinaus.

So originell indessen Pascals Apologie des Christentums ist und so hoch sie sich über den gemeinen Betrieb dieser Disziplin stellt, rückt doch auch ihn sein Apologeteneifer bisweilen den von ihm sonst so leidenschaftlich bestrittenen Jesuiten bedenklich nahe. Nirgends näher vielleicht als in der kühnen Stelle seiner Pensées, in welcher er dem Ungläubigen zu Gunsten des christlichen Gottesglaubens zu wetten vorschlägt und zunächst, um mit der Zeit zum rechten Glauben zu gelangen, es nur einmal mit der kirchlichen Praxis, Gebrauch des Weihwassers, Messe-lesen-lassen usw., zu versuchen, selbst auf die Gefahr fürs Erste nur *verdummt* zu werden. (S. Oeuvres complêtes, Paris 1860 I, p. 303 ff., besonders S. 305 oben.)

In seinen *Etudes sur Blaise Pascal,* Paris 1848 I, 101, unterscheidet Al. Vinet beide Leitbegriffe scharf, indem er den *Individualismus* für unverträglich mit jeder menschlichen Gesellschaft erklärt, in der *Individualität* dagegen eine Voraussetzung des Gedeihens jeder Gesellschaft erblickt. Gegen diesen Satz weigert sich Fr. Brunetière, Revue des deux mondes, 15 février 1903, p.

Digitized by Google

863 f. die ganze Unterscheidung zuzugestehen und gelten zu lassen. Unbegreiflicher Weise, da doch die *Individualität* der Menschen eine ihnen gegebene und zwar an ihnen, aber doch von ihnen ganz unabhängig bestehende Tatsache ist, *Individualismus* deren für das Bestehen dieser Tatsache gleichgültige Auffassung — Individualismus also die Theorie, die sich Menschen aus der Individualität als einer Existenzform ihres Geschlechts bilden, Individualität diese Tatsache selbst. Individualismus hat daher außerhalb menschlicher Köpfe keine Bedeutung und bedarf für sein Bestehen der Rechtfertigung durch seinen Gebrauch, der Einfügung in den Gesamtnenner der bestehenden Dinge, die er nur durch Menschen erhalten kann, während die Individualität ihre Rechtfertigung in sich selbst trägt, anderer Rechtfertigung nicht im geringsten bedarf, aber auch von Niemandem zu erwarten hat. — Damit ist nun wohl der Punkt bezeichnet, worin Vinet und Brunetière hoffnungslos auseinandergehen. Brunetière ist eben der Katholik, der außer der Kirche kein Heil für das Individuum erblickt; Vinet der gute Protestant, der in diesem Sinne nach Heil gar nicht frägt, sondern schlicht daran glaubt. Meint F. Brunetière für seine Anschauung sich auf Aug. Comte zu stützen, so hat er einmal selbst genug damit zu tun, als Katholik die Seltsamkeit dieser Waffengenossenschaft sich zurechtzulegen (vgl. a. a. O. S. 866 f.). Ueberdies hat er, wie ich meine, um seinen Katholizismus zu stützen, vom Comtismus glücklich den schwächsten Punkt herausgegriffen. Das Comte'sche System selbst scheint individualitätsblind zu sein, wenn auch darin dem Sozialdemokratismus noch verwandter als der katholischen Kirche.

5. Der Rationalismus.

Von den Anfängen des Christentums hat gefragt werden können, ob die Menschen, unter denen es aufgekommen ist, nicht auf der Grenze gestanden haben, an welcher Menschenbetrachtung überhaupt historisches Interesse weckt, ein Interesse, das Aussicht darauf hat, sich an einem *Geschichte der Menschheit* genannten Dinge durchführen zu lassen.

Der Geschichte und dem Bewußtsein ihrer Bedeutung hat uns keine Zeit mehr entfremdet, als der Rationalismus des achtzehnten

Digitized by Google

Jahrhunderts. Es ist dies auch das Zeitalter, das uns dem Christentum am meisten entfremdete und fern rückte, fast bis zu völliger Befreiung davon. So könnte es nahe liegen, der späteren Neuzeit, um der vorzüglichen Fortschritte willen, wie sie in Natur- und Geschichtsforschung vorliegen, einen besonderen Beruf zuzusprechen, dem Christentum wieder näher zu rücken und in ein besseres, weniger gespanntes Verhältnis zu ihm zu bringen. Bei näherer Ueberlegung wird sich indessen das Gegenteil dieser Annahme als das Wahrere erweisen. Ganz besonders die Fortschritte, die wir im neunzehnten Jahrhundert in historischem Weltverständnis gemacht, haben uns um die Ansicht zu einer Rückkehr zum Christentum gebracht.

Wie alle Dinge, so hat auch der Rationalismus seine Art und Energie vor allem an den Klippen, die ihm entgegengetreten, zu bewähren. Wo diese Klippen ihm erwachsen, liegt auf der Hand, nämlich an den Grenzen der ihm übersehbaren und bekannten Welt. Denn er ist eine Art, die Welt zu betrachten und aufzufassen, und zwar will er sie *verständig*, mit dem Verstande auffassen. Dabei stößt ihm als erste und fundamentalste Tatsache auf, daß er von der Welt, die er so auffassen will, nicht alles kennt: er weiß nichts von dem, was über den Sternen ist, und weiß beim Einzelnen nicht, was mit ihm nach seinem Tode geschieht. Ist das nun ein Grund für ihn zu verzweifeln und sich preiszugeben? Doch wohl nur für einen sehr kurzatmigen Rationalismus, so kurzatmig, daß er seines Namens nicht wert ist. Ist er was er sein will, so hat er bei diesen Klippen nur Anlaß dies zu zeigen und standhaft zu bleiben. Und standhaft sind davor alle großen Rationalisten der Welt geblieben, dergleichen unsere moderne Welt an Männern wie Kant, Goethe, Lichtenberg kennen gelernt hat. Noch kein ernster Versuch, die bekannte Welt verständig zu begreifen, ist an der unbekannten gescheitert, die Kehrseite ist, daß auch noch keiner gelungen ist, der in der unbekannten einsetzte. An den Schiffbrüchen aller idealistischen Systeme der Welterklärung hat der rationalistische Realismus ein Erbauungsmaterial, das für seine schwachen Stunden mehr als hinreicht. Er hat daher auf jeden Fall Besseres zu tun als davon Gebrauch zu machen, wenn er nur s i c h ernstlich will.

Digitized by Google

Bei obigem Satze „noch sei kein ernster Versuch — gescheitert", könnte man mir Nietzsche's Schicksal vorhalten: Dieses Schicksal hast Du aus der Nähe erlebt und kannst diesen Satz schreiben. Ich erwidere aber: Nietzsche's Versuch ist ein ernster Versuch, die Welt *verständig* zu begreifen, nicht, oder doch nur einer, den die Verzweiflung auf der Fahrt gepackt, und der sein Fahrzeug selbst dabei preisgegeben hat, was Nietzsche lange vor dem Ausbruch seines Wahnsinns getan hat. Ans Ziel gelangt ist auf der Fahrt, die ich hier meine, noch niemand, und insofern ist auch Nietzsche darauf nicht mehr mißlungen als Anderen. Was sich ihm versagte, war das Glück, das anderen Glücklicheren, dergleichen ich kannte, günstig gewesen ist. Gescheitert ist er freilich, aber doch nur so, daß er gegen die unternommene Fahrt als Argument so gut und so schlecht dienen kann, wie die Schiffbrüchigen gegen das Beschiffen des Meeres. Wie wer einen Hafen erreicht hat, seinen schiffbrüchigen Vorgänger als einen Schicksalsgenossen anzuerkennen sich am allerwenigsten weigern wird, so auch nicht die glücklicheren Meerfahrer, die sich auf ihrer ziellosen Fahrt wenigstens mit ihrem Fahrzeug zu behaupten vermocht haben, mit Beziehung auf Nietzsche. Ein *Gescheiterter* im Sinne, in dem ich ihn gegen meinen obigen Satz anführen lassen müßte, ist er in der Tat nicht. Er ist es so wenig wie ich für mich daran denke, mich jenen großen *Glücklichen* an die Seite zu stellen in einem anderen Sinne, als daß ich neben und unter ihnen ein anonymer Glückspinsel bin.

Der Rationalismus legt dem Menschen in seiner religiösen oder theologischen Denkweise einen gewissen Indifferentismus gegen Religion auf. Vernunft ist ihm die Hauptsache, Religion Nebensache. In diesem allein klaren und gesunden Gebrauch finde ich „rationalistisch" z. B. den ausgezeichneten sich selbst mit seinen Eltern zum Rationalismus bekennenden Weltmann Robert von Mohl in seinen eben erschienenen *Lebenserinnerungen*, Stuttgart und Leipzig 1902, I, 28, 69, und so auch, wo Mohl von Anderen redet, z. B. Bluntschli, ebenda II, 153.

Kann nun ein Theologe Rationalist sein? Der Rationalismus sagt nein, aber die Geschichte ganz unzweideutig ja. Ein Widerspruch, der jedenfalls keinen entschiedenen Rationalismus ernstlich anfechten kann, wenn anders es ihm überhaupt um nichts anderes

Digitized by Google

zu tun ist, als Tatsachen anerkennen. Daß ich nur Jedem Glück wünschen kann, der nicht gleich mir mit seinem Rationalismus zugleich als Theologe sich zu behaupten nötig hat, ist natürlich keine Lösung des Problems, die ich als zureichend irgend einem Anderen als mir selbst anbiete oder zumute. Will er sie nicht, mag er sie meinetwegen ablehnen, mir ist sie genug. Wer mich darum einen hartgesottenen Rationalisten nennt, kann mich als Rationalisten natürlich auch nicht beirren. Beirren will ich aber überhaupt Niemanden, auch Andere nicht, doch auch dies aus der stillen, rationalistischen Ueberzeugung, daß wir alle *Beirrte* sind und alle wenig genug wissen, um uns mit diesem Mangel gegenseitig in Frieden zu lassen.

Durch den Umstand, daß ich in die Theologie geraten bin, bin ich zu einem rationalistischen, d. h. schlechten Christen geworden und habe nichts anderes werden können. Damit mir selbst ein Argument für meine allgemeine Ansicht von der Theologie als des besten Weges alles Christentum, ja alle Religion zu verderben. Wenigstens insofern als sie sich mir als unfähig erwiesen hat, mein gewiß von Haus aus nicht bestes *Christentum* zu verbessern. Denn daß sie auch ein besseres nur zu Grunde richtet, das kann ich freilich nicht mit mir allein beweisen wollen, weder mir noch Anderen. Dafür habe ich die Geschichte. Was der anerkannte Meister der modernen Theologie dagegen sagt, Harnack, ist für mich gänzlich unannehmbar.

Für die Wunderkritik hat die Gegenwart nur Spott, ob sie gleich alle Ursache hätte, bei diesem Spott vorsichtiger zu sein. In mancher Hinsicht wußten die alten Rationalisten besser darum, wie sie mit den Wundern der Bibel dran waren, als gemeinhin ihre Spötter in der Gegenwart. — Wir Menschen der Gegenwart müßten mit den christlichen „Wundern" weit fertiger sein als wir es uns einbilden, um uns über die Rationalisten so unbedacht loszulassen.

Der Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts hat unseren Frieden mit dem Christentum, soweit es nicht schon früher durch die Kirchenspaltung des sechzehnten Jahrhunderts geschehen war, aus dem Fundamente gestört — und hat es ihm vor allem an größerer historischer Hellsichtigkeit gemangelt, um diese Friedensstörung noch gründlicher zu machen, so haben die Fortschritte, welche das

Digitized by Google

zwanzigste Jahrhundert im Bereich historischer Erkenntnis gemacht hat, dieses Jahrhundert nur befähigen können, unseren schon an seinem Anfange verlöschenden christlichen Glauben noch vollends auszublasen oder ihm den Rest zu geben. Oder meinen die modernen Theologen wirklich, uns mit ihrem absurden Wahne, das Christentum habe an seiner grenzenlosen Wandelbarkeit die beste Gewähr seines Fortbestandes, noch länger hinhalten zu können?

6. Kant als Religionsphilosoph.

Kant hat es unternommen, von der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu handeln, und er kennt in der Tat auch keine andere mehr. Man sehe nur, wie er vom Gebet spricht. (Ausg. von Hartenstein IV, 505 f.)

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist ein Ding, das unter Menschen gar nicht existiert, nie existiert hat und absehbarer Weise nie existieren wird. Es läßt sich gegen Kants Behandlung der Sache nichts sagen, sofern sie wirklich nur ein Ideal behandelt. Sofern er sie aber als ein existierendes Ideal behandelt und auf ihre reelle Vervollkommnung unter Menschen hin, ist er eben nur ein Theologe und mehr nicht, jedenfalls kein Philosoph mehr. Er hat denn auch mit seinem der Religion gewidmeten Hauptwerke unter Theologen viel mehr gewirkt als unter Philosophen, was sein vornehmster theologisierender Apologet, J. H. Romundt, auf das lebhafteste beklagt, aber eben damit anzuerkennen sich selbst genötigt sieht (Kants philos. Religionslehre, Gotha 1902, S. 6), wo zugestanden wird, daß selbst „Kantianer" für die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" eine geringere Schätzung hatten als für andere Werke Kants und selbst ein so begeisterter Leser Kants wie Schopenhauer, vom Werk „gar keine Kenntnis gehabt zu haben scheint".

Theologen als die natürlichen Anwälte oder Vertreter der Religion erkennt man am sichersten, unmittelbarsten an ihrem Verhalten zu den gegebenen Offenbarungsurkunden ihrer Religion. So auch Kant an seiner Behandlung der Schrift. Er gibt sich als der unbedenklichste Handhaber der theologischen oder überhistorischen Exegese zu erkennen. Wie streng aber Kant auch in diesem

Digitized by Google

Bereich sich als Theologe behauptet, kann man besonders daran erkennen, daß er eine in der Kirche so populär gewordene Formulierung des Mysteriums der christlichen Religion, wie sie im johanneischen Worte Joh. 3, 16. 17 (*„Also hat Gott die Welt geliebet"* usw.) vorliegt, sich nicht anders zurecht legen kann als mit der ultimo ratio aller Theologenexegese, mit der Akkomodationsidee. (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Aufl. 1794, S. 81.)

Kant ist auch von Religion diskutierend bisweilen ein Schalk. Z. B. wenn er a. a. O., zweite Aufl. Königsberg 1794, bei Gelegenheit der Unterscheidung von guten und bösen Engeln fallen läßt, daß „die letzteren eigentlich allein in Nachfrage kommen, weil die guten Engel *(ich weiß nicht warum)* wenig oder gar nichts von sich reden machen".

Ist die Grundabsicht der Kant'schen Philosophie wirklich, eine letzte Zufluchtsstätte für die christliche Weltanschauung zu finden? Seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ist erst das Werk seines Greisenalters. An diese Absicht knüpft sich das Grundinteresse von Philosophen wie Paulsen und dessen Gegner Romundt für Kant. Die Antipaulsenianer unter den modernen Kantianern verlegen dagegen bei der Kant'schen Vernunftskritik den Hauptnachdruck dahin, das Christentum von allen sonstigen Zufluchtsstätten abzuschneiden. Das populäre Christentum wird es mit Paulsen halten, — das Christentum selbst, das auf sich selbst und nicht auf den populus stehende Christentum, mit Paulsens Gegnern und daher Kant durchaus nicht danken, wozu es in der Tat keine Ursache hat.

Das Charakteristische der Kant'schen Geschichtsphilosophie ist ihr Kritizismus. Kant läßt Geschichtsphilosophie gelten, und er treibt sie sogar sehr eifrig. Aber er unterscheidet. Er erkennt im Grunde nur transzendentale Geschichtsphilosophie an — solche, bei welcher er sich vermißt, in die hyperhistorischen, jenseits und über aller Geschichte liegenden Geheimnisse der göttlichen Weltregierung zu dringen. Ein praktisches Beispiel dieser transzendentalen Geschichtsphilosophie liefert er (a. a. O.) S. 181 ff. Anm. Hier deutet Kant an, warum Gott das Aufkommen sowohl einer katholischen (allgemeinen) Religion als auch eines Universalstaates auf Erden aufhält. Dagegen im Gebiet der

Digitized by Google

irdischen Menschengeschichte Kant vielmehr von Privatgeheimnissen der Gottheit nichts weiß und Philosophie der irdischen Geschichte innerhalb ihrer *natürlichen* Grenzen festzuhalten sich bestrebt, z. B. nichts davon wissen will, daß die Erhaltung der Juden in der Zerstreuung ein Wunder göttlicher Weltregierung sei, sie für durchaus erklärbar hält als Vorgang natürlicher Menschengeschichte. Insofern kann man sagen: Kants Geschichtsphilosophie ist theosophische oder theologische. Geschichtsphilosophie im gewöhnlichen Sinne des Wortes gibt es bei ihm nicht, er kennt Geschichtsphilosophie und kennt sie wiederum nicht. Was bei ihm von vulgärer Geschichtsphilosophie vorkommt, hat für ihn selbst nicht weniger, aber auch nicht mehr Wert als für jedermann, wenigstens für jeden Nichttheologen. Nur Theosophen kann er in diesem Gebiet als seine Genossen anerkennen, was denn freilich wiederum seine Genossenschaft sehr einschränkt, da sich diese nicht einmal mit der Gesamtheit der sich selbst Theosophen nennenden Weltweisen decken wird. Aber vorhanden ist diese Genossenschaft doch und sollte sie sich auf H. Romundt beschränken, der jedenfalls ein Theosoph nach Kants Herzen ist, mindestens eben so gewiß mit Kant, außerhalb der Schranken gemeinhin sogenannter Theosophie stehend, sich zusammenfinden wird.

Die von Kant vorgetragene *Rechtfertigungslehre* schätzt Romundt a. a. O., S. 69 f., mit ihrer Verfeinerung und Berichtigung der alten protestantischen Vorstellungen zur Sache als bedeutsamsten neuzeitlichen Beitrag zu einer allmählichen Ausgleichung des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus. Damit ist Kant viel richtiger und tiefer aufgefaßt als wenn ihn Paulsen als eigentlichen Philosophen des Protestantismus hinstellt.

7. *Absolutismus.*

Die Kirche ist praktisch gar manchesmal der Anwalt des politischen Absolutismus im Staate gewesen. Aber sie kann es auch jeder Zeit anders damit halten und hat es unter Umständen getan. Die französische Revolution hat das Werk veranlaßt: Dei diritti del uomo, libri VI, nei quali si dimostra che la piu sicura custode de' medesimi nella società civile è la religione cristiana, e che però

Digitized by Google

l'unico progretto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione. Opera di Nicola Spedalieri Siciliano, Dottore e già Professore di Teologia Assisi 1791. Der Verfasser ist ein überzeugter Ultramontaner gewesen und in seiner Kirche überhaupt nicht der Erste Beste, sondern eine Vertrauensperson des Papstes Pius VI., der dem Werke Spedalieris die ihm anfangs von der römischen Zensur versagte Druckerlaubnis verliehen und es hoch geschätzt hat. Spedalieri schließt sein Werk mit den Worten: „Ich habe mein Herz erleichtert und die Wahrheit gesagt, ich habe ohne Furcht der Stimme meines Gewissens gefolgt und bin zum Martyrium bereit." Statt des Martyriums hat er aber in seiner Kirche persönlich nur Förderung erfahren. Man müßte denn den ferneren päpstlichen Auftrag, ein Werk über die pontinischen Sümpfe zu schreiben, als das dem Verfasser auferlegte Martyrium betrachten. Nicht minder überzeugt wie sich Spedalieri als Verteidiger der *Menschenrechte* im Staat gibt, vertritt er auch den strengsten Absolutismus in der Kirche. Mit Rousseau's Behauptung der Notwendigkeit einer intoleranten Staatsreligion im *Contrat social* ist er ganz einverstanden, unter der Voraussetzung, diese Religion sei die katholische. Ohne Intoleranz ist nach ihm die menschliche Gesellschaft überhaupt nicht zu leiten und ihm gilt die Einsperrung antichristlicher Schriftsteller ins Narrenhaus für ein Werk der Menschenliebe. Die Voraussetzung des Werkes Spedalieris ist die unbedingteste Unterwerfung des Staats unter die Herrschaft der Kirche.

Pius VII. freilich schon verbot das Buch. Es hat nichts zu tun mit dem fast gleichzeitigen Werk von Thomas Paine, *The rights of man*, das 1791 erschienen und Washington gewidmet ist, ja steht mit ihm im schroffsten Widerspruch. Ueber die Fundamente der nordamerikanischen Trennung von Kirche und Staat handelt sehr lehrreich A. de Toqueville, De la démocratie en Amérique (14. Ausgabe. Paris 1864 II, 217. 221 ff., III 11): En Amérique la religion s'est, pour ainsi dire, posé elle-même ses limites: l'ordre religieux y est resté entièrement distinct de l'ordre politique, de telle sorte qu'on a pu changer facilement les lois anciennes sans ébranler les anciennes croyances." Die Politik treibende Kirche will natürlich nur sich, vor allem also Unterdrückung alles selbständigen politischen Lebens. Sie ist daher für den politischen Absolutismus, wo ihr dieser Aussichten auf ein solches Ziel eröffnet und gegen

Digitized by Google

ihn, wo er sich ihr als Werkzeug entzieht. Sie wird daher notwendig in Konflikt mit jedem *aufgeklärten Despotismus* geraten und gegen ihn demokratisch sein; bei einer politisch sich selbst ernst nehmenden Demokratie werden dagegen nie Aussichten auf Erreichung kirchlicher Zwecke bestehn, wie das zeitweise bei der absolutistischen Staatsleitung der Fall sein kann. Die Kirche kann sich somit immer noch eher eines Monarchen zu bemächtigen erwarten als eines Volks. Gegenwärtig ist der demokratische Katholizismus, der desparateste, den es gibt, charakteristischer Weise obenauf. Dieser Kampf hat in unserer Zeit seine bösartigste und gefährlichste Form gewonnen.

FÜNFTES KAPITEL.

DAS NEUNZEHNTE JAHRHUNDERT.

1. Goethes Verhältnis zum Christentum.

Goethe ist ein so großer Dichter, weil er *richtig fühlt.* Ein Mensch, der richtig fühlt, ist aber auf alle Fälle so reich ausgestattet, physisch zunächst und dann geistig, — daß ihm überhaupt die Welt offen steht und er auch etwas anderes als Dichter werden könnte. Darum steckte auch in Goethe so viel mehr als nur ein Dichter.

Jedenfalls in seinem Alter schätzte Goethe keine andere Theologie als die rationalistische, wie er an seiner absonderlichen Hochschätzung des Weimarer Generalsuperintendenten Röhr in seinen Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller besonders deutlich und energisch zu erkennen gibt. Goethe war für sich interessant genug und hatte es somit nicht erst nötig, sich als Verächter der Dürftigkeit eines Röhr interessant zu machen; auch am Christentum war er nicht so weit beteiligt, daß es ihm dabei auf Feinschmeckereien angekommen wäre. Röhr war ihm wie alle in sich geschlossenen Ausbünde als Ausbund der Ledernheit gerade recht, und unter den Rationalismen die *vulgäre* und derbste Form nur die liebste. Anders Karl Hase, der für sich, wie der Himmel weiß und seit der Erscheinung seiner *Ideale und Irrtümer* auch andere Leute, kein interessanter Mensch war, aber mit Talenten immerhin vor Röhr so entschieden und eigentümlich begabt — mit Geist

Digitized by Google

und Sentimentalität insbesondere —, um dem großen Publikum als *Anti-Röhr* wer weiß wie interessant zu erscheinen. Goethe aber wäre gewiß der letzte gewesen, ihm ins Garn zu gehen und sich durch ihn an Röhrs Wert irre machen zu lassen, ist auch Hase wiederum der letzte gewesen, diesen Sachverhalt zu begreifen, in der Meinung, bei seiner Kontroverse Goethes ganz besonders sicher zu sein. Ich fürchte Goethe hätte seine Lucubrationen zu „den sentimentalen Faseleien eines Schulze" gestellt, von denen auch in jenen Unterhaltungen die Rede ist.

Die Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller hinterlassen einen andern Eindruck als die Gespräche mit Eckermann, sie ergänzen diese in höchst wertvoller Weise. In beiden spricht der *alte Goethe*, aber doch bei Müller in viel, so zu sagen, realistischerer Weise, in weniger geglätteter und idealisierter Auffassung. Kein Bewunderer Goethes wird aus Müller eine geringere Vorstellung von seinem erstaunlichen Künstlergenie erhalten. Nur menschlicher erscheint Goethe bei Müller doch, insofern zu spüren bleibt wie wenig selbst sein Genie das Problem der Selbstbefreiung absolut löste, durch die großartige Lebenskraft und Unruhe, die in dem wunderbaren Greis hier noch lebendig erscheint. „Des religiösen Gefühls kann sich kein Mensch erwehren. Dabei ists nun aber unmöglich, solches allein in sich zu verarbeiten. Von Erschaffung der Welt an habe ich keine Konfession gefunden, zu der ich mich ganz bekennen mochte, nun erfahre ich in meinen alten Tagen von einer Sekte der Hypsistarier, welche zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärte, das Beste, Vollkommenste, was zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, insofern es mit der Gottheit im nahen Verhältnis stehen müsse, anzubeten. Da ward mir auf einmal aus einem dunkeln Zeitalter her ein frohes Licht, denn ich fühlte, daß ich zeitlebens getrachtet habe, mich zum Hypsistarier zu qualifizieren." Für Goethes religiösen Idealismus gleich charakteristisch wie sein im Briefwechsel mit Sulp. Boisserée stehendes Bekenntnis zum Glauben der Hypsistarier, ist sein Verhalten bei der Szene auf der Dornburg am 29. April 1818 in den Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller, S. 30 ff. 2. Ausg. Stuttgart 1898, nur daß Goethe dort sein Symbol im „alten Merlin" findet. Lehr-

Digitized by Google

reich hier auch Goethes Ansicht über die religiösen Ansichten des Lucrez a. a. O., S. 59 f.

Goethe hatte gewiß keinen Glauben an einen friedlichen, wenigstens in einen Sieg des Christentums auslaufenden Ausgang der religiösen Krisis der Gegenwart. Noch als achtzigjähriger Greis erklärte er, ihm sei „Christus immer ein höchst bedeutendes, aber problematisches Wesen", und sagte am selben Tage: „Die Menschheit steckt jetzt in einer religiösen Krisis; wie sie durchkommen will, weiß ich nicht, aber sie muß und wird durchkommen." „Seit die Menschen einsehen lernen, wie viel dummes Zeug man ihnen angeheftet, und seit sie anfangen zu glauben, daß die Apostel und Heiligen auch nicht bessere Kerls als solche Bursche wie Klopstock, Lessing und wir Anderen armen Hundsfötter gewesen, muß es natürlich wunderlich in den Köpfen sich kreuzen." (Mit dem Kanzler Fr. von Müller. 2. Aufl. S. 238 in einem Gespräch vom 8. Juni 1830.)

In seinem Aufsatz über den Goethe'schen *Mephistopheles* macht Fr. Paulsen, Deutsche Rundschau (Bd. 100, 1899, S. 209), aus Anlaß des Faust darauf aufmerksam, daß man die im Faust zur Darstellung gebrachten Anschauungen über das Christentum zu unterscheiden hat von der persönlichen religiösen Goethes, der wohl stets positiver gegen das Christentum gestimmt gewesen sei, als bisweilen im Faust zum Ausdruck komme. Die Unterscheidung mag guten Grund haben. Goethe war einmal zu großer Lebenskünstler, um seine Kunst mit seinen persönlichen religiösen Bedürfnissen zu verwickeln. Unter allen Umständen war ihm seine Kunst jedenfalls auch so heilig wie das Christentum. Ganz fern lag ihm der Gedanke, seinen Faust um irgend welcher dogmatischen Anschauung des Christentums willen aus Rand und Band zu bringen und irgend welchen theologischen Ansprüchen auch als Dichter genügen zu wollen. Auch kein subjektives Bedürfnis konnte ihn da zu Mißgriffen verleiten. Der Faust seiner Dichtung war prometheisch geboren, daran ließ er auch keine christliche Velleität rütteln. Auch im Faust verliert er seine freie Stellung zum Christentum nicht, so sehr er sie mit manchem Hocuspocus darin riskiert.

So positiv Fr. Paulsen in seinem Aufsatz, *Goethes Verhältnis zum Christentum*, besonders im Alter, aufzufassen geneigt ist, so

Digitized by Google

muß doch auch er anerkennen, daß wenigstens gegen ein gewisses Christentum, das „negative, angstvolle natur- und wissensscheue", Goethe sich dezidiert ablehnend verhält und daß unsere beiden großen Klassiker, Schiller vollends, nur in ein gewissermaßen idealisiertes Christentum sich ganz zu schicken vermocht haben. Paulsen läßt es wenigstens „dahingestellt, ob im alten Christentum nicht von dem Gegensatz zur Welt und zur Natur doch mehr war als Schiller (und mit ihm Goethe) sieht." Er haut den Knoten des Problems schließlich mit dem Gemeinplatz durch, daß „jede Zeit sich eben das Christentum auf ihre Weise aneignet" (S. 219). Dies heißt natürlich nur jede Willkür des modernen Christentums freisprechen und sich diese Willkür verhüllen. Ganz besonders schwächlich und nachmittagpredigerhaft macht sich der gleich folgende Satz: „Und das (sich das Christentum auf ihre Weise anzueignen) wird denn ja nicht nur das Recht jeder Zeit, sondern auch der Wille dessen sein, der den *jüngsten Tag* über die Erwartung der ersten Christen hinaus so lange verschoben hat." Eine solche Wendung darf sich doch gewiß nur jemand erlauben, der gleich Goethe, bei dem sich Aehnliches ab und zu auch findet, erhaben ist über jeden Verdacht der Augenverdreherei.

„Uebrigens aber ist der Mensch ein dunkles Wesen, er weiß nicht woher er kommt, noch wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selber. Ich kenne mich auch nicht, und Gott soll mich auch davor behüten." So spricht Goethe [10. April] 1829, achtzigjährig, bei Eckermann (II, 90 der Ausg. Leipzig 1876). Welchen Sinn kann es nach einem alle Belehrung durch das Christentum in so schneidender Weise ablehnenden Bekenntnis haben, mit magistraler Miene noch darüber zu diskutieren, ob der Bekenner ein *Christ* war? Daß er keiner gewesen, sagt der gesunde Menschenverstand, und läßt sich durch allerhand augenblickliche Stimmungen und Verlautbarungen widersprechender Art, die hier und da im langen Leben des überlegsamen Goethe auftauchen, nicht dreinreden. Nichts davon kann auch nur gegen diese Eine soeben zitierte Erklärung aufkommen, der überdies unzählige zur Seite treten.

Für Goethe's Verhältnis zum Christentum höchst charakteristisch ist sein scharfes Verwerfungsurteil über Pascal als dessen Apologeten.

Digitized by Google

Die Frage, ob Goethe Christ war oder nicht, ist daher aus allgemeineren Gründen abzulehnen, als nur um ihres Pfaffengeruches willen. Es braucht sie überhaupt Niemand zu akzeptieren. Am allerwidrigsten ist dieser Pfaffengeruch bei den süßlichen Beichtvätern, die ihm insbesondere aus den Kreisen der modernen Theologen so zudringlich zusetzen. Der Feuerbachianer A. Rau weist erfreulicher Weise, wenn auch noch nicht scharf genug, A. Harnack zurück, und wehrt mit gegenwärtig seltner Ehrlichkeit Jedermann, von *Goethes Christentum* zu reden. Das schiefe Verhältnis jedes Theologen zum Christentum ist nur leider gemeinhin die Voraussetzung alles Geredes über Goethes Christentum. Der Hauptfehler ist fast immer, daß er in einem Pfaffenmunde geführt wird. Andere Leute schweigen über die Sache.

So wie Goethe sich in den Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller zu erkennen gibt, sieht man, daß er selbst Religion im Grunde nicht brauchte. Er ist darin Bismarck ähnlich, nur daß gerade in diesem Stück die Schönheit der Goethe'schen Menschlichkeit besonders stark als die überragende sich zeigt. Was aber im Uebrigen die hier hervorgehobene allgemeine Verwandtschaft beider Männer betrifft, wie sollte sie nicht bestehen? Wie sollten sie, die die Welt so gut kannten und mit scharfem Auge übersahen, für die Nacht blind gewesen sein, die alles, was über der Welt ist, für uns Menschen deckt.

Um Goethes *Heidentum* unbefangen aufzufassen, ist die Gegenwart bei der Verkennung des ihren viel zu interessiert. Gerade weil Goethe Religiosität besaß und in ihr das Organ für jede Religion (zur Empfindung jeder und mit jeder Religion), besaß er keine besonders, auch das Christentum nicht. Das verkennt Chamberlain (Beilage zur allgem. Ztg. 1901, Nr. 235). So einfach mit Berufung auf das bekannte Bekenntnis Goethes in Eckermanns Gesprächen [vom 4. Februar 1829] ist die Frage nach Goethes Verhältnis zum Christentum nicht abzutun. Wer es tut, begibt sich hoffnungslos ins Reich der Disputaxe, in dem er sich mit Anderen herumzerren mag, die ihm mit anderen *Stellen* kommen werden. Auch die Bejahung der Frage hat nicht die geringste Aussicht darauf, die freudige Zustimmung aller Menschen zu finden. Wie über Religion überhaupt, so auch über Goethes Religion und namentlich sein Christentum kann man nur verhandeln, wenn man

Digitized by Google

die *Heiterkeit* und *Leichtigkeit* der Weltbetrachtung hat, die Nietzsche als die Voraussetzung menschenwürdiger und menschenbeglückender Lebensweise verkündet. Der Mensch ist nun einmal in der Welt so gestellt, daß über ein gewisses Maß auch der Ernst seiner Weltbetrachtung nicht hinaus kann, ohne ihn, den Menschen, ad absurdum zu führen. Nietzsche wußte, was er am *Parsifalchristentum* bekämpfte.

Man kann freilich die Worte des Carlos über den *unentschlossenen Menschen* im 4. Aufzug des Goethe'schen Clavigo nicht ohne weiteres als Beleg für Goethes eigene Auffassung des Religionszweifels anführen, wohl aber als ein von Goethe geliefertes Beispiel dafür, wie sich beim Dichter die ihn selbst beschäftigenden Probleme aus ihm selbst heraussetzen und damit auch für ihn selbst lösen. Indem Goethe im Munde eines von ihm erfundenen skeptischen Charakters den Religionszweifel einen so klassischen Ausdruck finden läßt, gibt er sich selbst als einen Religionszweifler zu erkennen, der gewiß in keiner Theologie den Zweifel an der Religion seine Beruhigung suchen läßt, sondern ganz wo anders, im Konflikt selbst, aus welchem erst die Theologie hervorgegangen ist. Und eben darin ist er derselbe *Realist*, als welchen er den Carlos so meisterhaft aus sich herausstellt. Aus Carlos blickt das Goethe'sche Auge in die Welt und sieht sie, wie sie i s t, nicht aber wie er sie sich einbildet. Eben darin sind Goethe und Carlos Eines und sind Carlos Worte Goethes Worte, ist Goethe in Sachen der Religion selbst ein *Skeptiker*, d. h. ein unverbildeter Mensch und ganz gewiß kein Theologe. Auch seinen Mephisto hätte er nie fertig gebracht, stünde es darin bei ihm anders. Seine sprechendsten Worte sind eben, weil er Dichter ist, Gestalten und nicht einzelne, für sich zitierbare und korrekt formulierte Aussprüche, wie sie sich auch wohl bei ihm finden mögen.

Was die Spruchweisheit Goethes vor allem auszeichnet, ist seine Meisterschaft in der Vereinigung von Paradoxie und Evidenz. Denn darin besteht das eigentliche Geheimnis von Aphorismen, die sich über Rhetorenkunst erheben wollen. Gerade diese Eigenschaft aber ist es, welche der in der Literatur augenblickliche landläufige Gebrauch Goethe'scher Weisheit, Goethe'schen Aphorismen zu rauben meisterhaft versteht. Wo Goethe heute zitiert wird, ist in der Regel entweder interessante Paradoxie oder

Digitized by Google

schlagende Evidenz dahin, Goethe ist trivialisiert und offensichtlich zu fremdem Dienst gepreßt, zu dem der sogenannten *modernen Bildung*. Darum ist heute nichts verdächtiger als der passionierte Goethegebrauch, Scheu in diesem Gebrauch ein Symptom geistiger Gesundheit. Man beweist mit ihr nur Respekt vor gesundem Menschenverstande.

Als Menschen können wir der Religion Humanität nicht erlassen. So weit sie sich über unsere Schranken gegen uns hinwegsetzt, wird sie für uns unannehmbar. Die unvergleichlich helle Art, wie Goethe diese Wahrheit unter uns vertreten hat, ist jedenfalls das Einzige wirklich Großartige was ich an Goethe's Verhältnis zur Religion finden kann. Sonst möchte nicht viel anderes als Unbeständigkeit und Schwäche daran wahrzunehmen sein.

2. *Die Religion Bismarcks.*

Bismarck hatte Religion, aber wie hatte er sie? So, daß er ein großer Beweis ist — *groß* muß am großen Manne alles sein —, wie wenig es in dieser Welt darauf ankommt, sie zu haben. Er hatte sie lediglich, um sich die Hände frei zu machen für seine weltliche Aufgabe. Für das Rätsel, das sie lösen will, hatte er keine Zeit, natürlich auch keine, um zu prüfen, wie sie es löst. Die Hauptsache war um so mehr, daß er über die Tatsache der Lösung für seine Person beruhigt war. Er war nicht der Mensch, der vor der gründlich verachteten Welt schön tat, die für ihn überhaupt zu nichts anderem da war, als um im Glauben erhalten zu werden, daß es auf ihn allein ankomme, und so wissen wir durch ihn selbst, daß der „Gichtelianismus" ihm den gewünschten Dienst leistete. Er war nicht in der Lage zu wählen, und auch nicht im Besitze einer Theologie, um sich die Miene zu geben, er täte es. Was ihn beruhigte, war alles was er verlangte; er griff in den Haufen der Religionen und blieb bei dem, was ihm unter die Faust kam, was er darunter behielt.[1]) Alles war für den erwünschten Zweck gleich

[1]) Ein für das Verständnis der Bismarck'schen Religion sehr wertvoller und lehrreicher Aufsatz ist der von Fr. Meinecke *Bismarcks Eintritt in die christlich germanischen Kreise*, Histor. Zeitschrift Bd. 90 S. 56 ff., 1903, Nr. 2 einer Serie von Aufsätzen „Zur Geschichte Bismarcks". Dagegen verzichte man bei dem Aufsatz von Max Lenz, *Bismarcks Religion*, (Die Woche 1901, S. 605 ff., 649 ff., 753 ff.) vollständig darauf, die eigent-

Digitized by Google

gut, warum sollte es nicht auch der *Gichtelianismus* tun? Wen ging es etwas an, da es sich hier um sein privates Eigentum handelte, und warum sollte er, dem es für seine Ziele um nichts anderes zu tun war, als sich solches Eigentum zu sichern, gerade bei der Religion, der Sache, bei der das am leichtesten geschieht, seinen Vorteil, auf den er sich doch so gut verstand, aus der Hand geben? Zu besitzen und durch diesen Besitz für seine Zwecke gefördert aber in keiner Weise geniert zu sein, war auch hier alles, was er verlangte. Daher besaß er Religion wohl für sich, aber sonst bloß, um sie beiseite zu legen. Nur deutsche Professoren können einen solchen Mann an eine Konfession zu binden meinen. Da er ein ganzer Mann war, so hatte er, wie überhaupt, so auch in der Religion kein Vorurteil, und hat weder in der Politik noch in seinem Privatleben je etwas dazu getan, das zu verhüllen. Er hat Religion gehabt, weil er sie einmal brauchte, aber gemacht hat er damit was er wollte. Es war damit wie mit seinem Doktor: Der war der einzige Mensch, dem er gehorchte, weil er mußte, und wie dieser Doktor den Vorzug hatte, von der gesitteten Gesellschaft abgelehnt zu werden — darum war er um so besser der seine — so hat ihm wohl auch das geringe Ansehen seiner Religion in der Welt nicht als Nachteil gegolten. Bismarck hat der modernen Welt das großartigste Beispiel zu Gemüte geführt, wie sie sich mit der Religion abfindet. Es ehrt ihn im höchsten Grade, daß er auf jede andere *Theologie* verzichtet hat.

Bismarck mag die Religion, nach Ritschls Vorstellung davon, als Mittel sich gegen die *Welt* zu behaupten, nötig gehabt haben, nie hat er erkennen lassen, daß sie ihm als Mittel, sich gegen die Menschen zu behaupten, unentbehrlich wäre. Dazu war für ihn, nach seiner Vorstellung von den Menschen, sein *Wille zur Macht* vollkommen hinreichend. Jedenfalls ist Bismarck für seine Zeit der wirksamste Prediger der Entbehrlichkeit der Religion für alle irdische Wirksamkeit gewesen, die Zeit müßte denn ihre eigenen Erlebnisse geradezu verschlafen haben. Daß man meint, diese Zeit brauche gar nicht extra einen Prediger des Evangeliums der Irreligiosität — was ja oft zu hören ist —, ist natürlich kein Grund,

liche Wahrheit über die Sache zu erfahren. Denn es handelt sich bei Lenz um die Arbeit eines nationalliberalen Politikers aus den Kreisen, welche die Parallelisierung Bismarcks und Luthers in Umlauf gebracht haben.

Digitized by Google

daß sie ihn auch an Bismarck nicht gehabt hat, eher einer für das Gegenteil. Wie andererseits auch mit dem hier Ausgeführten nicht gesagt ist, daß die Irreligiösen des Zeitalters samt und sonders gehalten sind, gerade an diesem Prediger des bezeichneten Evangeliums absonderlich Gefallen zu finden. Hoch anrechnen werden sie ihm aber auf jeden Fall, daß er wenigstens und selbst mit der Religion, die er sich als Privatbesitz erhalten, keine Schuld an der Verschärfung der Sprachverwirrung des Zeitalters im Punkte der Religion trägt. Er mag ein Sittenverderber in der Politik sein — so hat ihn z. B. sein Nachfolger Caprivi bezeichnet — in der Religion können ihn so nur Dunkelmänner betrachten.

In Bismarcks *Menagerie* — so bezeichne ich den Kreis von Lebewesen, mit denen sich Bismarck für seinen persönlichen Gebrauch umgeben hatte und deren Grunderfordernis für ihn unbedingte Ergebenheit gegen seine Person war („Reichshunde", Familienglieder, sonstige Diener, Sekretäre, Leibarzt, Hofnarren usw.) — fehlt eine Gestalt, deren Abwesenheit höchst charakteristisch ist für den zeitigen Stand der Religion in unserer Welt und für Bismarcks angepaßtes Religionsbedürfnis: der Beichtvater. Hier wird man allenfalls dessen gewahr, was Bismarcks Protestantismus genannt werden mag. Denn dem Protestantismus dankt er ebenso wie die Geringfügigkeit seines Bedürfnisses nach einem Beichtvater, so auch die Unmöglichkeit ihn zu finden. Beides lernt man am besten aus Buschs Mitteilungen über Bismarck kennen: Bismarcks Bedürfnis und die elenden Auskünfte, auf die er zur Befriedigung des Bedürfnisses reduziert war und die ihm genügten.[1]) Das Lehrreiche liegt aber erst in der geringen Un-

[1]) H. Delbrück, *Bismarck-Historiographie*, Preuß. Jahrbb., Bd. 96, S. 461 ff., klagt als sentimentaler Bismarckverehrer über den seinem Idol durch die neuesten posthumen Publikationen angetanen Abbruch, darüber, wie schwer diese Publikationen, namentlich die Tagebücher von M. Busch, Bismarcks Person kompromittiert hätten. Zur Strafe wird aber auch der böse Busch einmal über das andere ein *Gauner*, eine *Kanaille* genannt, gegen welche Schimpfereien Busch gebührend in Schutz genommen wird in den Grenzboten 1899, Bd. 96, S. 612 f. Um sein unmittelbar aus der Wirksamkeit Bismarcks und mit ihr gleichzeitig gewonnenes Ideal zu retten und Trost zu finden, erfindet der Verfasser die Formel: „Der Staatsmann Bismarck bleibt so groß wie je, aber der Mensch Bismarck hat unermeßlich verloren", womit sich Delbrück auf den Gelehrteneinfall zurückzieht, Bismarck als Virtuosen der Politik in Sicherheit zu bringen. Das

Digitized by Google

bequemlichkeit, die Bismarck von dem ihm hier auferlegten Mangel in seinem ganzen Gebaren empfunden hat. Er hat seinen Weg als Staatsmann ohne Beichtvater gehen müssen, und es ist ohne diesen merkwürdig gut gegangen. Die billigsten Surrogate ließen ihn hier des willfährigen Dieners, des lebendigen Menschen, der sich als solchen hergab, entraten, ohne daß man von diesem Mangel noch einen anderen Eindruck erhielt als die ebenso flüchtigen wie dunklen Andeutungen, die es von spleenartigen Stunden und ihrer Vertreibung durch Traktätchen bei Bismarck in der Tradition über ihn gibt. Er selbst war ganzer Mann genug, um in diesem Bereich sich aller Mitteilsamkeit zu enthalten. Sein lautestes und bekanntestes Bekennerwort: *Wir Deutschen fürchten Gott* usw., weit entfernt als solches von sonderlichem Gewicht zu sein, ist in Wahrheit nur ein Zeugnis, wie sehr er auch in diesem Bereich sich in Zucht hielt und die Religion lediglich den Anforderungen seines Berufes als Staatsmann unterwarf. Des Mißbrauchs, den er in diesem Falle trieb, hat er sich in rühmlicher Seltenheit schuldig gemacht. Parallel ist etwa die Reminiszenz an Kalchas und Agamemnon, die Bismarck einmal zum besten gegeben hat, womit er aber nur vollends den Beweis gab, daß er in diesem Zwischenreich gelegentlich auch mit dem leersten Literateneinfall auskommen zu können meinte, der sich im Schatz seiner Bildung fand.

Bei so gründlichen Menschenverächtern wie Bismarck und Goethe kann die Religion auch zu einem bloßen Vorwand und Deckmantel dafür herabsinken, die Menschen (und gelegentlich auch sich selbst) Hundsföttern gleich zu achten und danach zu behandeln. Doch möchte ich hier Goethe und Bismarck nicht in einem Atem nennen ohne anzuerkennen, wie unendlich Goethe der sauberere Mensch war. So wenig man Bismarck den Vorwurf ernstlich machen kann, sich der Welt gegenüber mit der Religion gedeckt zu haben, so hat er doch mindestens im Betriebe seines Gewerbes hier und da Neigung dazu verraten und einen Schleier von unangenehmer Zweideutigkeit auch über seine Person ge-

---

behauptete Virtuosentum wird wohl kein verständiger Mensch Delbrück bestreiten, doch schwerlich jedermann sich bei dem Begriff des Virtuosentums hier so leicht beruhigen. Kann wirklich ein des Namens werter großer Staatsmann ein bloßer Virtuose sein und der Menschengröße entbehren?

Digitized by Google

breitet, der ihn selbst in Unklarheit geraten ließ über sein persönliches Verhältnis zur Religion. Goethe war durch seine Kunst, aber auch durch seine ungleich edlere Humanität davor geschützt, sich über sein persönliches Verhältnis zur Religion Täuschungen hinzugeben. Er blieb beim Bewußtsein weit ehrlicher, daß er für seine Person Religion im Grunde nicht brauche (ebensowenig wie was er Philosophie nannte), und überließ sie gern und ruhig anderen. Vielleicht nicht so ruhig tat es Bismarck, und ich weiß nicht, ob er sich am Ende noch mit seiner Religiosität etwas g e g e n diese anderen wußte. Doch wie dem auch sei, bei beiden Männern ist zu ihrem Ruhme anzuerkennen, daß sie in Religion hervorragend wenig gepfuscht haben, und daß man selbst ein eingefleischter Pfaffe sein muß, um an ihnen viel Anlaß zu finden, überhaupt von Religion zu reden. Nur daß man dabei bei Bismarck sagen kann, er habe sich mit der Religion, nach der er wenig fragte, auch wirklich sehr wohlfeil abgefunden, während ich so von Goethe nicht reden möchte. Ruhig wohl hat er diese Abfindung fertig gebracht, aber nicht wohlfeil. Er ist eben darum auch hier das ungleich edlere Vorbild. Das schiefe Verhältnis Bismarcks zur Welt der Religion hat ihm auch die größte Niederlage, die er als Staatsmann erlebt hat, bereitet, die im K u l t u r k a m p f. In diesem hat er sich eben ungeheuer übernommen. Aus der sich vollständig erst unseren Nachkommen erschließenden Geheimgeschichte des Bismarck'schen Kulturkampfes kam (1903) mit der Publikation der Erinnerungen des 1891 gestorbenen esthländischen Grafen Alexander Keyserling die Tatsache heraus, daß Bismarck diesen ausgezeichneten Mann, seinen ältesten und intimsten Freund, wie er ihn selbst genannt hat, ins preußische Kultusministerium zu berufen dachte, obwohl Keyserling ein unzweideutiger Gegner dieses Kulturkampfes war. Gewiß eine der interessantesten Tatsachen aus der bezeichneten Geheimgeschichte. Von allen durch Bismarck im Feldzug seiner Staatsleitung unternommenen Affären ist nächst der Einführung des allgemeinen Wahlrechts keine wilder vom Zaum gebrochen als der sogenannte *Kulturkampf*. Doch während er mit jener auf seinem eigenen Boden stand, betrat er mit diesem einen fremden und hat also damit nicht sowohl sich als einer andern Größe ein Denkmal gesetzt, und zwar, wie bei dem allbekannten Aus-

Digitized by Google

gang jener Affäre nicht erst gesagt zu werden braucht, kein ehrenvolles. Was die moderne Theologie Deutschland wert sein kann, zeigt nichts instruktiver als der Bismarck'sche Kulturkampf. Denn in ihm war sie, wenn sie überhaupt etwas war, der nächstberufene Berater. Wie wenig sie es gewesen, weiß jedermann so gut, daß wohl die bloße Vorstellung, die Theologie als Berater auftretend sich zu denken, meist Gelächter erregen wird. Mit wohlweislich verschränkten Armen und sozusagen schlafend sah sie zu und ließ die Sache „wie das Hornberger Schießen" ausgehen. Ist diese Theologie die Mittel wert, für die der deutsche, insbesondere der preußische Staat sie sich hält?

Ueber seine Religion hat Bismarck in der Regel und mit der dem großen Menschen eigenen Treue gegen sich selbst stolz geschwiegen — am ausdrucksvollsten in seinen „Gedanken und Erinnerungen". Sie zu bekennen konnte er seinen Lakaien überlassen, Hesekiel und vor allem seinem *Büschlein*, von dem ich freilich in den Jahren 1861/63, in denen ich mit ihm viel verkehrte, nie gedacht hätte, daß ich ihm als Bekenner der Religion auch nur eines a n d e r e n wieder begegnen würde. Nun schreibt E. Müsebeck am Schluß eines langen Aufsatzes „Zur religiösen Entwicklung Bismarcks" (Preußische Jahrbücher 1902, Heft 3, S. 423): „Er war auch in religiöser Beziehung sein eigener Former." Diese Weisheit kann man allerdings billiger haben, nur daß der Verfasser wahrscheinlich nicht daran denkt, dabei stehen zu bleiben, sondern verlangt, daß Bismarck als sein eigener Former in religiöser Beziehung Anspruch auf ebensoviel Interesse hat, wie etwa Bismarck als Politiker. Wie soll aber dies geleistet werden, daß Bismarck bei der Ausführung seiner Produktionen auf einem Gebiet, auf welchem seine Begabung eine bloße Liebhaberbegabung zwanzigsten Ranges ist, ebenso interessieren soll, als auf dem, auf welchem er ein großes Genie ist! Nichts ist instruktiver für die Herabgekommenheit der Religion in unserer modernen Welt, als eine solche Forderung. In dieser Welt ist die Religion jedem Gewalthaber als Spielball preisgegeben. Oder soll das Amen, das die Fürstin Bismarck über das Christentum ihres Gatten gesprochen haben mag, zu seiner Kanonisierung im christlichen Himmel überhaupt hinreichen? Bis jetzt sind dort andere Autoritäten dazu erforderlich gewesen. Wenn Bismarck bei seinem

Digitized by Google

Eintritt in den diplomatischen Dienst (1851) an seine Gattin schreibt: „Ich bin Gottes Soldat. Wo er mich hinschickt, da muß ich gehen, und ich g l a u b e, daß er mich schickt und mein Leben zuschnitzt, wie Er es braucht" (zitiert von R. Fester, Deutsche Rundschau, Bd. 113 S. 236), so läßt das in die Wurzeln seiner Religiosität blicken. Seine Religion saß im Boden seines Selbstgefühls oder seines Selbstbewußtseins, womit zugleich sich enthüllt, warum Bismarck mit den Auslassungen seiner Religiosität so haushälterisch verfuhr, so selten sie herausließ. Seine Frau wird wohl die meisten vernommen haben. Nicht daß ich sagen wollte, seiner Frau habe er die meisten Aeußerungen seines Selbstgefühls vorbehalten — nichts wäre falscher als solche Meinung — aber in ihrer religiösen Form wird sie allerdings die meisten vernommen haben. Sie wird die bevorzugte Zeugin solcher Andachtsübungen des Bismarck'schen Selbstgefühls gewesen sein. Denn bei seiner Agressivität wußte Bismarck vollkommen, wie unausstehlich er mit dergleichen Bekenntnissen gemeinhin gewesen wäre. Man kann wohl mit einem Mindestmaß von Agressivität Religionsstifter sein und Christus hat damit selbst eine Weltreligion gegründet; aber da Bismarck vielmehr mit einem Uebermaß der genannten Eigenschaft ausgestattet war, fühlte er sich zum Religionsstifter oder auch zum schlichten Religionsverbreiter wenig berufen und hielt mit seinen diese Sphäre berührenden Herzensausbrüchen eher zurück, als daß er bereit gewesen wäre, damit seine Mitmenschen zu beglücken. Denn eben mit dieser Beglückung stand es, wie er wußte, sehr bedenklich.

Noch bedenklich weniger als um Religion wird sich Bismarck um Theologie Sorgen gemacht haben und sich welche zu machen als Staatsmann auch berufen gewesen sein. Was denn in jener erfreulichen Energie und Deutlichkeit an seiner amtlichen Behandlung der Berliner theologischen Fakultät sich darstellt, mit welcher ein Mann seiner Art sich überhaupt darzustellen pflegt. Er ließ diese Fakultät mit Säuglingen ihres Fachs anpflanzen, die dabei weit eher um alle eigene Aussicht auf erst zu erwerbende Weisheit kamen, als daß sie imstande gewesen wären, ihrer Fakultät mit schon erworbener Veteranenweisheit zu dienen. Was von einem gewissen ministeriellen Standpunkt in der Leitung staatlicher Institute und Dinge aus das Ideal einer theologischen

Digitized by Google

Fakultät gab. Als s e i n Kunstwerk ist denn auch die Berliner theologische Fakultät zu verdientem Ruhme gelangt, viel darüber hinaus wird es damit wohl nicht gehen. Daß Bismarcks eigene Theologie, soweit man etwas davon weiß, Gichtelscher Herkunft war, ist bei seinen Verdiensten um die Theologie und ihre Entwicklung vielleicht das eigentliche Komödiengeheimnis. Wer Bismarck als Theologen zu würdigen unternimmt, tut auf keinen Fall etwas, was noch unerhört heißen könnte. Gewiß ist Bismarck kein moderner Theologe gewesen, aber verantwortlich ist er für die moderne Theologie vor anderen. Jedenfalls hat er mehr für ihre historische Existenz getan, als Ritschl und Harnack. Diese sind nur Bismarcks theologische Kreaturen. In unserer Gegenwart ist Bismarck als der große Staatsmann, der er war, auch das lehrreichste Objekt der Machtanbeter gewesen, das wir unter uns gehabt haben — für das neunzehnte Jahrhundert ein zweiter Napoleon. Wer nun aus der Kirchengeschichte weiß, welches stattliche Kontingent zu der eben genannten Menschenklasse stets die Theologen gestellt haben, wird sich auch nicht wundern, unter ihnen besonders stattliche Mustergestalten unseres modernen Bismarckkultus zu finden.

Moses, Christus, Paulus und Luther bleiben auch bei diesen modernen Theologen und in ihrer Auffassung der Weltgeschichte die Dekorationsstücke, die bei öffentlichen Produktionen herauszustecken sich empfiehlt. Darin sind auch die modernen Theologen altgläubig geblieben. Aber im Grund ihres Herzens sind sie die besten *Neugläubigen* und ihr Meister ist Bismarck geworden. Wie er denn in der Tagesliteratur Neudeutschlands wenigstens mit der ersten und letzten jener Heroengestalten aus der Historia sacra schon längst zusammengestellt worden ist. Bismarck gehört viel zu sehr unter die großen Heiden der Neuzeit, um bei dem Vergleich mit Luther nicht gänzlich verkannt und in der Echtheit seiner Größe kompromittiert zu sein. Nichts ist charakteristischer für die theologische Schätzung in solchen Dingen, als die Art, wie Karl Müller (Die christliche Welt, 1899, Spalte 445 ff.) Bismarcks Christentum dem Umstand anrechnet, daß er *zum Hort der Schwachen im Reich* geworden sein soll. Also was einmal im auskunftreichen Bismarckschen Kopf als eine Idee neben anderen aufgetaucht ist, und zwar nach seinem eigenen Geständnis als eine

Digitized by Google

der flüchtigsten und am wenigsten ernst genommenen — denn er hat nie ein Hehl aus seiner Bereitschaft gemacht *die Schwachen* niederzuschlagen — genügt durch sein bloßes Vorhandensein dazu, ihn als Christen zu decken! So sprechen eben Jesuiten heilig, d a s ist es, was jesuitischer Argumentation genügt. Wer wirklich uninteressiert Bismarcks Christentum betrachtet, nichts dagegen, aber auch nichts dafür hat, kann nichts anderes daran sehen, als ein Ding, das er auf die Dimensionen eines Privatspielzeugs reduziert hat. Daß er damit noch spielen konnte, macht ihn bei Advokaten des Christentums modernen Schlages zum Christen. Ein christlicher Einfall genügt zum Christen, wie beim Jesuiten ein moralischer Vorbehalt auch den Mörder sofort mit aller Moral in Ordnung bringt.

Ich selbst habe gelegentlich Bismarck unter die großen Rationalisten gerechnet. Das ist aber falsch und mir wohl nur unter der Blendung passiert, der man bei jeder Betrachtung zu nahen Lichtes und in diesem Sinne beim Beurteilen alles Zeitgenössischen ausgesetzt ist. Denn Bismarck ist kein Denker, und nicht in der Welt der Denker ist seine Größe zu suchen. Er hat vielmehr sich über die Widersprüche der Welt als Mann der Tat, als ein Staatsmann, heldenhaft weggesetzt, und damit es den großen Rationalisten gleichgetan, die sich auch dadurch nicht beirren ließen. Aber eben doch nicht als einer ihresgleichen. Friedrichs des Großen Christentum ist nicht ernst zu nehmen, w e i l es ihm fehlt, und auch sein Zeitalter keinerlei Vorurteil dafür begründet, es bei ihm zu suchen. Ernster ist aber auch das Christentum Bismarcks nicht zu nehmen, obwohl er es hat und zwar sehr ernstlich hat und sein Zeitalter sich wenigstens sehr gern in der Illusion unterhält es auch zu haben. Als Denker hat er nichts leisten wollen und also auch nichts können, und er wäre auf seinem Gebiet nicht der große Mann, der er gewesen, wenn er selbst irgendwie im Unklaren darüber geblieben wäre, wo er hingehöre, und daß er auf die Palme des Denkers keinen Anspruch habe. Die Entschlossenheit, mit der er vielmehr darauf verzichtet, um s e i n e r Aufgabe zu walten und sie durchzuführen, ist es, die ihn *groß* macht. Er hat auch die Widersprüche der Welt auf sich beruhen lassen, um seines Weges zu ziehen; aber darum wird ihm auch kein Denker nachzuziehen sich nur beikommen lassen, so Dank ein solcher ihm auch für den

Digitized by Google

praktischen Beweis wissen mag, wie wenig man Denker sein kann, um sich in der Welt zu behaupten. Wird dieser Beweis am Ende auch vom Tage geleistet, so ist das vorzüglich Dankenswerte an seiner Leistung durch Bismarck nur um so mehr das nicht Alltägliche daran. Was sonst wenig interessiert, zieht bei ihm aller Welt Augen auf sich.

Aller Welt Feind und nur seiner selbst und seines Volkes Freund — ein wundervolles Exemplar dieses Staatsmannsideals ist Bismarck. Er konnte nicht anders als auch die Gedanken seiner Zeit beherrschen; denn seine Leistung ist ihre größte Leistung. Woher er denn auch an den unglaublichsten Orten Vorbild wurde, eben auf den deutschen Universitäten und hier insbesondere an den theologischen Fakultäten. Ihr gleichzeitiger Meister wurde Albrecht Ritschl, auf den sich jenes Ideal von selbst überträgt, wenn man es nur fertig bringt, den Begriff *Volk* in seinem Kopfe so zusammenschrumpfen zu lassen, bis man darunter eine theologische Schule versteht. Napoleons Christentum hat den sentimentalen Anflug des Christentums seines Zeitalters. Gerade dieser fehlt Bismarcks Christentum total, das ganz modern ist. Erst in diesem bringt man es fertig ein Musterchrist zu sein und lebt nach dem Wahlspruche: *Nie bereun und nie verzeihn.* An solchen Erfahrungen aber kann unser Zeitalter merken, wie viel reifer, aber auch älter es geworden ist. Die Welt, der Napoleon als Musterchrist gelten kann, ist immer noch jugendlich unerfahrener, als die moderne mit ihrem Bismarckchristen. Wer mag auf die Ewigkeit der *gloria mundi* darum mit besonderer Zuversicht schwören, weil die gloria es selbst tut? Wir Modernen scheinen vielmehr dem Eindruck immer ausgesetzter und zugänglicher zu werden, daß endet, was uns anzufangen scheint. Ist Bismarck seiner selbst und seines Christentums so sicher, so fragt sich eben, wie weit diese Zuversicht unter uns Menschen der Gegenwart reicht. Das Christentum mag Eigentum weniger Aristokraten sein, die Masse muß doch bei letzter Schätzung der Ausdehnung dieses Eigentums entscheiden.[1]) Nach dieser Philosophie

[1]) Wie kommt Pilatus ins Credo? So fragt man sich im lesenden *Volk* über das Privatleben Bismarcks, und von diesem populären Befremden geht Eberhard Vischer in seinem Vortrag *Das Christentum Bismarcks* (Basel 1905) aus, ohne sich durch diese seine Observation darüber belehren zu

Digitized by Google

aber wird es sich indessen kaum mehr verkennen lassen, daß mit Bismarcks Christentum nicht mehr viel anzufangen ist und das Zeitalter, das das seine abzulösen im Begriff ist, nicht mehr unter dem Zeichen des Christentums stehen wird. Was in der Welt weiter herrschen wird, wird freilich nach wie vor und wie von jeher Macht und Kraft sein, doch eben nicht mehr die Aristokratenkraft Weniger, sondern die Massenkraft Vieler. Ob das aber gerade das Ende der Welt sein muß: — das wird den ewigen Streit der Wenigen und der Masse bilden, dessen Entscheidung unter Menschen sich ins Unabsehbare verlieren mag. Mit dem Uebermenschen ist hier nicht zum Ziele zu gelangen; denn wäre man auch so weit und der *Uebermensch* da, dann wird doch wohl kaum der Frage zu entrinnen sein, wo denn die Menschheit geblieben sei, die der Uebermensch nicht besser zustande bringt, als die bekannte Eine Schwalbe den Sommer.

Otto von Bismarcks *Gedanken und Erinnerungen*[1]) sind auf den kindlichen Grundgedanken gestellt, daß darin dem deutschen Reiche für alle Zukunft, wenigstens für eine dem Verfasser unabsehbare und auch von ihm nicht weiter abgegrenzte Zukunft, die Bahnen vorgezeichnet sein sollen, die es fortan zu gehen hat. So wie es Bismarck in die Welt gesetzt, hat es sich auch darin zu behaupten und nur so wird es damit weitergehen. Mit diesem Gedanken hat in der Tat niemand mehr Anlaß, sich abzugeben, als mit Kindergedanken überhaupt. Damit soll diesem Werke nicht das Urteil gesprochen sein. Mit welchen anderen als Kindergedanken werden in der Welt die größten Wirkungen hervorgerufen? Allerdings indessen in der Regel nach anderer Richtung

lassen, welche Glocke es eigentlich im Problem, das ihn beschäftigt, geschlagen hat. Kein Wunder, Vischer, in seiner Stadt ein Sprößling der Aristokratie, fühlt auch nicht mit dem Volk und ist demnach, indem er Bismarcks Christentum seinen Segen erteilt, selber der befangenste Beurteiler dieses Christentums, welches eines der großartigsten Muster aristokratischen Christentums überhaupt ist. Kein anderes vertritt Vischer im öffentlichen Leben, nur er auf kleiner, Bismarck auf größter Bühne.

[1]) Vgl. E. Marcks, *Bismarck und die Bismarckliteratur des vorigen Jahres* (Deutsche Rundschau Bd. 99, S. 37 ff., 242 ff.). Bei dessen Schlußsatz (über die Begrenztheit des *Zeitlichen* und *Persönlichen* an Bismarck beachte man die Hurtigkeit, mit der Gelehrte dieser Art sofort mit dem Begriff *Weltgeschichte* umspringen. Die Taten sind noch nicht kalt geworden, und sie wissen ihnen bereits ihren Platz in der *Ewigkeit* anzuweisen.

Digitized by Google

als der Kindskopf es meint. So wird auch in diesem Falle das deutsche Reich dahin gehen, wo es muß und kann, immerhin, wo es auch ende, Bismarck nicht vergessen, ja ihm selbst Dank dafür wissen, daß er ihm sagte, wo das sein soll. Sollte es auch vom Pol, auf den Bismarck hinweist, weit abliegen, dies brauchte alle Erkenntlichkeit für den Hinweis durchaus nicht aufzuheben. Einem Kinde mag man doch Ueberhebung am ehesten nachlassen können. Wie dem auch sein mag, warten wir die Zukunft ab und lassen wir uns die Leistung der Vergangenheit gefallen! Es wäre sonderbar, wenn Bismarcks politisches Testament die Hauptleistung seiner Gründung werden sollte. Eher hat es Aussicht, sich als die fragwürdigste und geringste zu erweisen.

Für den kannegießernden Philister werden die „Gedanken und Erinnerungen" kanonisch sein. Für den ernsten, wirklich an der Arbeit sitzenden deutschen Politiker ist das Buch jetzt schon, fürchte ich, veraltet und außer Gebrauch gesetzt.

3. *Albrecht Ritschl als theologisches Schulhaupt.*

Die Ritschlsche Theologie ist der jüngste Versuch, dem Christentum auf theoretischem Wege (durch Dogmatik) zu helfen. Er ist natürlich mit den Kräften unternommen, die ihm nach der gegenwärtigen Lage der Dinge auf dem Gebiete des modernen Christentums am meisten Aussicht auf Erfolg eröffneten, wenigstens vom Standpunkt der Theologie aus. Nur hat sie sich mit diesem ihrem Anschluß an das Zeitbedürfnis oder die Modernität arg verrechnet. Bei einer solchen Auseinandersetzung kann das Interesse des modernen Lebens nur der Hauptsache, dem Christentum zugewendet sein. Es wird sich von einer *Theologie* abwenden, die nur an sich denkend, die Grundinteressen des Christentums vergessen hat. Eine Theologie, die, wenn auch unter dem Vorgeben, dem Christentum seine Herrschaft in der Welt zu sichern, tatsächlich und nachweislich diese Herrschaft weiter untergraben hat, wird bald demaskiert und — als Weltbeherrscherin — zum Kinderspott. Sich auf Kosten des Christentums breit zu machen, wird ihr weniger als je verziehen werden.

Spät und mit dem vollen Gefühl meiner völlig abweichenden Art, also mit dem größten Vorurteil nur habe ich mich an eine genauere Kenntnisnahme des Ritschlschen Systems gemacht und

Digitized by Google

in solcher Stimmung auch den Extrakt davon in seiner Biographie gelesen (II, 165—236). Und doch habe ich von der Lektüre den Eindruck einer höchst respektabeln, ungewöhnlich tüchtigen Leistung davongetragen. Albrecht Ritschl hat im Moment, da er mit seinem Hauptwerk hervortrat, die Bedürfnisse seiner nächsten Freunde befriedigt — und diese Befriedigung finde ich dem Verdienste des Werkes entsprechend. Ritschls Erfolg, die Gründung einer neuen Theologenschule, ihm als sein legitimes Eigentum abstreiten, kann mir nicht in den Sinn kommen. An Ritschls Lehrerautorität imponiert mir jedoch zunächst die Willensleistung, nicht der Intellekt. Zwar auch dieser sieht in Ritschls Theologie ganz stattlich aus, aber doch eben nur das. Denn in Wahrheit ist er eng, dürftig und kurzsichtig. Aber was Ritschl daraus gemacht hat, die Figur, die er diesem Intellekt in seiner Theologie immerhin zu geben weiß, kann nur die Leistung eines sehr starken Willens sein. Standhaftigkeit und Fleiß haben im Laufe der Jahre, die Ritschl zur Herstellung seines Gedankenbaus brauchte, ihm auch intellektuell eine gar nicht üble Miene zu geben vermocht. Auf wie lange? Theologische Sisyphusse gehen doch einmal aus. Je dichter sie aufeinanderfolgen, d. h. je ephemerer die Herrschaft eines jeden ist, natürlich um so rascher. Denn die dazu jetzt noch verwendeten Begabungen werden selbst meinen, anderwärts ein dankbareres Feld für die Auslassung ihrer Kräfte zu finden. Auch läßt sich bezweifeln, ob, unserer Gegenwart gegenüber, Ritschl als Theolog die Vertretung des Christentums in seinem Charakter einer Versöhnungsreligion mit Aussicht auf Erfolg aufgenommen hat. Diese Theologie hat in ihrer allgemeinen Richtung durch ihr Verhältnis zur Reformation etwas atavistisches erhalten. Ein stark hereditäres Element steckt in ihr auf jeden Fall durch den Anteil, den väterlicher Einfluß auf die allgemeine Tendenz dieser Theologie hat. In einem Briefe aus dem Jahre 1886 schreibt A. Ritschl selbst, er habe sich „seine eigene Tätigkeit durch die Absicht mit bestimmt, dasjenige Kirchentum zu bekämpfen, welches seinen Vater in seinem Alter um den Erfolg seines Wirkens gebracht hat". (Biographie II, 450). Nach diesem Selbstbekenntnis erscheint Ritschl gewissermaßen mit dem tendenziösen Charakter seiner Theologie als der *Rächer* seines Vaters.

Digitized by Google

Dem industriellen Charakter der modernen Theologie entspricht der höchst bezeichnende Zug, daß die Biographie ihres Patriarchen durch seinen Sohn abgefaßt worden ist: Otto Ritschl, *Albrecht Ritschls Leben dargestellt,* deren zwei Bände mit dem Jahre 1864 sich in den Stoff teilen. Das Unpassende des Unternehmens empfindet der Sohn selbst, und daß er diese Empfindungen bei seiner Verteidigung im Vorwort des ersten Bandes nicht zu überwinden vermag, kann ihm nur zum Lobe gereichen. Man hat den Eindruck, als ob der Sohn nur eiligst unternommen hat, was sonst überhaupt zu unterbleiben drohte und insbesondere auch damit über seine Bedenken wegsetzte. Wäre er seinem Instinkt gefolgt, so hätte er nicht an unzähligen Stellen seinen Vater bloßzustellen und preiszugeben brauchen, obschon er sich gelegentlich jeden Versuch verbittet, als Eideshelfer gegen seinen Vater ausgespielt zu werden (II, 259 Anm.) und damit das Unvermeidliche an seinem Tun nicht einsieht. Als Biographie ist aber das Werk nicht zuletzt deshalb sehr inhaltsreich und belehrend. Kurz — die Schule Ritschls hat, nur auf ihre apologetischen Zwecke bedacht, als sie dem Filius-Autor nicht einmal seine erste Vorrede korrigierte, ihrer eigenen Empfindungsweise und Geschmacksrichtung ein stattliches Denkmal gesetzt. Uebrigens ist die biographische Bearbeitung des Vaters durch den Sohn eine in der Familie wie es scheint erbliche Gepflogenheit. Albrecht Ritschl selbst hat in der Allgemeinen Deutschen Biographie, deren Redaktor von Liliencron ihm persönlich befreundet war, — den seinem Vater, dem Bischof Ritschl gewidmeten Artikel verfaßt. (Biogr. II, 469.) Ich spreche das nicht ohne „Respekt zu vermelden" aus — denn Respekt verdient diese Arbeit Albrechts, die nicht nur seine letzte, sondern (vgl. besonders II. 522) die eines Sterbenden ist — was sie freilich, vorurteilslos hier in meinem Sinne erwogen, nur umso charakteristischer macht. — Otto Ritschl erachtet es für passend, die „Königstreue und preußische Loyalität" seines Vaters ihm zu attestieren und über allen Verdacht zu erheben (II, 474 f.). Dies bei dem Anlaß, wo der Vater selbst als aufrichtiger und ernster Bekenner einer *Kirche* die Schranken dieser *Königstreue* bezeichnet hat. Wenn schon die Eilfertigkeit des Verfassers hier wirklich aus reinem dienstbeflissenem Eifer für den Vater stammt, so lehrt auch dann die Stelle, wie leicht

Digitized by Google

ein Sohn als Biograph strauchelt und zum Verräter seines Vaters wird. Nehme ich zwar von Otto Ritschl gerne an, daß er zu dem im Grunde unnatürlichen Unternehmen nicht von sich aus und als Sohn, sondern als Schüler, als Angestellter der Schule gekommen ist, so übersah er, mehr Schüler als Sohn, wozu er mißbraucht wurde. Daß in diesem Falle die Schule Eile hatte, wird mir nicht schwer zu begreifen. Die zweifelnde Zeit stellte es einem andern als eben dem Sohne gar nicht anheim, dieser Arbeit sich zu unterziehen. Wie ja denn auch sonst, aus diesem Zweifel der Zeit an ihren Größen heraus, heutzutage so oft Söhne als Biographen ihres Vaters erscheinen.

„Im Herbst muß ich wieder anfangen ein Buch zu schreiben, sonst" — nämlich wenn er bei seiner Dozententätigkeit bliebe —, „bin ich nicht fleißig genug. Worüber weiß ich noch nicht", schreibt einmal als Privatdozent Albrecht Ritschl (bei Otto Ritschl, A. Ritschl's Leben I, 179). Das charakterisiert die *Innerlichkeit* der modernen literarischen Produktion. Kein Wunder, daß da die Meisterwerke nur sehr spärlich zu Stande kommen! Ist eine Literatur einmal da, so helfen auch derartige geringfügige Motive. Ist aber eine Literatur im Entstehen, so sind nur die kräftigsten und ursprünglichsten in ihr wirksam. Wenn man die Verhältnisse bedenkt, unter denen gegenwärtig Literatur besteht und wirkt, muß man darüber erschrecken, mit welcher Rapidität sie dem Unverstande zur Verbreitung verhilft und wie oft Anlaß zur Lichtenberg'schen Beobachtung sich einstellt, wenn er einmal in einer Besprechung der Lavater'schen Physiognomik und eines im Jahre 1778 darüber geführten Streites schreibt: „Schon finde sich ein Unterschied zwischen Lavatern und den Physiognostikern, der größer sei als der zwischen Paulus und einem Großinquisitor." (Aus Lichtenbergs Nachlaß. Herausgegeben von A. Leitzmann, Weimar 1899, S. 93.)

„Hier kann man nur arbeiten oder man vergeht", schreibt A. Ritschl in einem Briefe (bei O. Ritschl — a. a. O. II, S. 377 — aus Göttingen).

Die Absage der modernen Theologie an die Metaphysik — wohlgemerkt das eigentliche Band, das sie mit dem gegenwärtigen

Digitized by Google

*Zeit*bewußtsein verbindet, besitzt ihren Grundstein im Standpunkte Albrecht Ritschls. Was ist diese Absage nun aber wert? Weil die Theologie gewiß keine Metaphysik hat — wie sollte sie zu diesem Besitz kommen — und also auch nichts damit anfangen kann, sollen auch Andere des Besitzes sich nicht erfreuen? Wie viel besser beraten vor Ritschl war auch in diesem Stück sein Rival als moderner Theologe, Rothe! Er verkannte den Wert des Besitzes auch in fremder Hand nicht. Der bloße Wunsch, die Metaphysik los zu werden, kann sie natürlich noch nicht beseitigen. Es ist sehr zu beklagen, daß die modernen Angriffe der Theologie auf die Metaphysik nicht eine Abfertigung der Art und des Tones finden wie durch G. Chr. Lichtenberg, Gutachten der Göttinger Fakultät im Streit des Hamburger Hauptpastors Goetze über die Sittlichkeit der Schaubühne vom Jahre 1769 (vgl. A. Leitzmann a. a. O. S. 19 ff.). Vor allem wären ja die Philosophen an den Universitäten dazu berufen. Wo fänden aber diese, unter denen heutzutage Leute wie Eucken als Leuchten der Weisheit in Fragen höherer Kultur gelten, noch den feinen und energischen Geschmack, um gleich Lichtenberg den Beruf der Theologen nur überhaupt in der Sache mitzureden, gebührend zurechtzuweisen? (s. a. a. O. besonders S. 25 f. u. 200 f.) Zur Zeit verdankt die Theologenschule der Ritschlianer einen guten Teil ihrer Triumphe ihrer Hinrichtung der Metaphysik, und bei dieser denkt Niemand weniger daran, sie zu stören, als die sogenannten Philosophen der Zeit.

Es bieten sich beachtenswerte Berührungspunkte zwischen Ritschl und Pascal dar, die Abkehr ihrer Theologie von der sogenannten *natürlichen* Religion und die damit zusammenhängende Geringschätzung der Philosophie und ihrer Metaphysik. Auch Pascal will nichts von metaphysischen Gottesbeweisen wissen (s. Pensées Art. X 2 p. 306 der Oeuvres complètes de Blaise Pascal, Paris 1860 Bd. I). Auch der christozentrische Charakter der Pascalschen Theologie erinnert lebhaft an Ritschl. So nennt Pascal a. a. O. alle Gotteskinder ohne Christus *unnütz und leer* (inutile et stérile), sonst noch besonders Art. XXII 2 p. 350 f. Auch der *Moralismus* in der Theologie der Beiden ist sehr verwandt. Was sie aber trennt, ist einmal, was man Pascals *Pessimismus* und *Skeptizismus* genannt hat und sodann ihre Stellung

Digitized by Google

zu dem, was man in ihrer sie trennenden Konfession K i r c h e zu nennen hat. Ungeachtet ihres konfessionellen Gegensatzes oder vielmehr auf Grund desselben sind Ritschl und Pascal in diesem Stück geradezu Antipoden. Ritschl sucht als Protestant die dem religiösen Individuum in seiner Konfession gewonnene Freiheit nach Möglichkeit wieder zu beschränken, indem er sich um Wiederherstellung eines Aequivalents für den Begriff *Kirche*, einer Analogie für diesen Begriff bemüht, — Pascal behauptet gegen den Raub, den seine Kirche an der Freiheit des Individuums begangen hat, diese Freiheit bis zu den äußersten, ihm durch die nicht minder streng als von Ritschl befolgte Konfession gezogenen Schranken. Ritschl gefährdet die individuelle Freiheit des Christen in seiner Konfession und *katholisiert* als Protestant, Pascal bewegt sich in s e i n e r Kirche hart an der Grenze der Ketzerei und *protestantisiert* als Katholik. Wobei freilich nicht zu übersehen ist, wie viel offener, leidenschaftlicher und großartiger hier alles bei Pascal als bei Ritschl geschieht. Denn freilich total verschieden sind ihre Temperamente. Niemand liegt das Passionierte Pascals ferner als dem harten Pietistenhammer Ritschl. Dieser ist überhaupt der trockene Spießbürger, der Dogmatik treibt, — Pascal der leidenschaftlich bewegte Weltmann — *honnête homme*, wie Vinet das treffend bezeichnet —, der viel lebhafter und freier empfindet, worauf es im Weltgetriebe ankommt. Und so sehr beide Männer sich als Schriftsteller durch ihre Sachlichkeit und Schlichtheit nahekommen, so ist es doch nur Pascal, der mit diesen Tugenden wirkliche Schriftstellergröße zu verbinden vermag. Nur bei ihm findet sich denn auch Anlaß, ihm selbst Dichtertalente zuzuschreiben (Vinet S. 121), woran bei Ritschl wohl Niemand jemals denken wird. Auch ist Pascal höchst geistreich, so wenig er es affektiert — dieses tut nun freilich auch Ritschl nicht, aber er i s t es auch nie. Ihm geht Pascals *esprit de finesse* so gut wie gänzlich ab, auch im *ésprit géometrique* steht er hinter Pascal zurück, so groß die ihm zugeteilte Dosis guten Verstandes sein mag. Im allgemeinen — so manches ja zum Vergleiche reizt, ist ein solcher bei der höchst überragenden Menschenart Pascals ohne Ungerechtigkeit gegen Ritschl kaum möglich. Höchstens das usurpierte Ansehen, dessen sich Ritschl augenblicklich in der Theologenwelt erfreut, kann dazu ernstlicher überleiten. Sie sind

Digitized by Google

beide in ihrer Zeit hervortretende und anerkannte Vertreter des Christentums gewesen. Um wie vieles höher waren freilich in der Zeit und den Kreisen Pascals die Ansprüche an solchen Vertreter als in Ritschls Umgebung!

Einen Meister und zwar einen seiner Meister erkennt auch Ritschl schon selbst in Schleiermacher an, dem er indessen „die Weltanschauung korrigierte" und die mißratenen „Aufgaben löste". Im Laufe dieser Erfahrungen gelangte dann Ritschl zu einem Gesamturteil über Schleiermacher. Man hat wenig Gelegenheit, besser zu erkennen, worin der Stand der geistigen Kultur in Deutschland am Anfang und am Ausgang des 19. Jahrhunderts besteht, als an einem Vergleiche Schleiermachers und Ritschls. Der Vergleich läuft nun zwar nicht durchaus zum Nachteil unserer Gegenwart aus — aber unsere Ansprüche sind an Höhe und Weite der Weltbetrachtung sehr gesunken, und namentlich haben sie sich sehr vergröbert. Wir sind derber geworden, das lehrt uns Ritschl, und ein Gewinn ist das jedenfalls — aber nach andern Fortschritten darf man kaum fragen. Ritschl erscheint neben Schleiermacher als rechter *Mann* — aber freilich wie ein Skythe. Ein *gebildeter* Mann ist nur Schleiermacher gewesen, und wirklich nur er durfte zu den Gebildeten seiner Zeit reden. Ritschl mag in seiner Zunft besser bestehen, was aber natürlich eben dieser Zunft ein höheres Ansehen noch lange nicht sichert. Sie mag auf ihrer Stube sich besser befinden — auf den freien Markt hervorzutreten, wäre ihr weniger zu raten. In Schleiermacher hat Ritschl ganz besonders das romantische Christentum des neunzehnten Jahrhunderts, d. h. das auf romantischen Einfluß zurückzuführende Restaurationschristentum dieser Zeit bestritten. Schleiermacher fragt als Mann der Wissenschaft: wie entsteht im Menschen Religion, und gerät so auf das Abhängigkeitsgefühl. Das empfindet der pfäffische Willensmensch Ritschl als höchst unzulänglich. Ihn interessiert vor allem, was uns Religion hilft, was sie uns verschafft, und er stattet sie mit der Glorie des besten Mittels für unsere Weltbeherrschung aus. Dazu verhilft ihm die Geschichte oder was er die Philosophie derselben nennt (Biographie II, 328), nämlich der Rückgang auf eine gewisse Gestalt der Reformation, das *genuine Luthertum*, und ein darnach aufgefaßtes Urchristentum. — Ganz besonders hat Theobald Ziegler (Die

Digitized by Google

geistigen und sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts) Ritschl vorgeworfen, er hätte keinen Sinn für Schleiermacher gehabt (wogegen die in Anhängerschaft befangene Verteidigung von Fr. Traub, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1902, S. 499 ff.). Das Urteil von G. Goyau in der Revue des Deux Mondes T. 136 (1. Sept. 1896) p. 842: *De Schleiermacher à Ritschl* etc. zeigt einen Katholiken, der unfähig ist, gerade das Gewicht, das Ritschl auf die Gebundenheit seines Gläubigen an die Gemeinde gelegt hat, anzuerkennen.

Auf dem Hintergrunde einer allgemeinen Parallele zwischen den kirchlichen Zuständen im Zeitalter Ludwigs XIV. und denen der deutschen protestantischen Kirche beim Aufkommen des deutschen Reichs kann man bei Ritschl an Bossuet denken. Beide sind in ihrer Konfession auf das tiefste verwurzelt — Bossuet ebenso salbungsvoll und rhetorisch, wie Ritschl dieser beiden Eigenschaften entbehrte. Beide erfüllen den historischen Beruf, ihre Kirche ihrer Welt präsentabel und möglichst annehmbar zu machen. Dieser Aufgabe entsprach beiderseits die Strenge der Charaktere, gepaart mit milderen Zügen darin. Bei beiden sind die Erfolge ebenso augenscheinlich als bescheiden. Ein wie selbstbewußter Hierarch auch Ritschl, ein wie korrekter Protestant er nur sein kann — rohe Hierarchen sind beide nicht. Sie wissen sich in ihrer Amtsautorität mit großer Würde zu behaupten, ohne in eigentliche Anmaßung auszuarten.

Ritschl wollte den Protestantismus in der ursprünglichen Reinheit seiner Lebensanschauung wiederherstellen und hat demgemäß dem Pietismus dessen Anspruch, einmal den Protestantismus reformiert zu haben, bestritten. Bis in seine Geburtsstunde hat Ritschl den Rivalen verfolgt. Dieser Anspruch des Retters ist nun doch eine augenscheinliche Anmaßung. Daß Ritschl wirklich den Protestantismus wieder belebe, eine neue, ihn zu seiner allgemeinen historischen Mission wieder stärkende Gestalt in Umlauf bringe, daran ist gar nicht zu denken. Daß seine Theologie jemals volkstümlich werde, schließt schon die Art ihres Aufkommens aus. Er hat im günstigsten Falle eine Theologenbewegung in die Wege geleitet, die nichts von dem blitzartigen Umsichgreifen der Reformation zeigt. Um die Wende des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts haben sich eine Anzahl theo-

Digitized by Google

logischer Jünglinge zusammengetan und unter sich ausgemacht, wie es mit Ritschl steht. Der ganzen Zweideutigkeit oder besser gesagt Halbschürigkeit seiner Person gemäß, ist Ritschl Reformator zugleich und ist es nicht. Vom Reformator im vollen Sinne des Wortes, dessen Einfluß auch die Laienwelt weit umfassen müßte, schließt ihn schon seine gründliche Unpopularität aus.

Die eminente Unpopularität und Schwerfälligkeit der Ritschlschen Darstellung entzieht sich selbst seinen entschiedensten Vertretern nicht (auch nicht seinem Sohn-Biographen II, 166 f.). Man kann sich in der Tat nicht leicht etwas gründlicher häßliches und holpriges denken, als Ritschls Stil. Das hat ihn nicht gehindert, zu einer Zeit, da die Frauenbewegung in Deutschland kaum schon begonnen hatte und vollends theologische Schriften kaum je die öffentliche Teilnahme von Damen erregten, eine Dame als Rezensentin seiner Werke auftreten zu sehen: Frl. Aug. Bartels bei seiner Schrift über Schleiermachers Reden 1874 (Biogr. II, 254 f.). Fast bis zum Spaßhaften auffallend bei Ritschl, sofern es ihn, der den Schein des Modernen so gern von sich abwehrte, schon so früh und entschieden als Vorläufer des modernen Christentums erkennen läßt, der er später ja tatsächlich wurde! Lustig ist auch die Zuvorkommenheit des Empfanges, dessen sich die Verwegene zu erfreuen hatte. Natürlich war es eine Verehrerin, sonst hätte sich ihr das Wagnis kaum empfohlen. Mit welcher Wucht hätte, wenn es anders lag, einer Gegnerin gerade Ritschl das paulinische *Mulier taceat in ecclesia* an den Kopf geworfen, wenn er sie überhaupt der Aufmerksamkeit würdigte.

Ritschl hat sein Sohn als „eine sehr gesellige Natur" bezeichnet (II, 368), was aber nur begreiflich wird, wenn man Ritschls mit viel Mutterwitz, freilich sarkastischer Art, gepaarte Jovialität bedenkt. Diese für einen Theologen in einer ihm feindseligen Welt ebenso wichtige und wertvolle als bedenkliche und gefährliche Eigenschaft, die seinem Gegner Lipsius in so bedauerlichem Maße abging, besaß er in einer starken Dosis. Sie überbrückt im Verkehr des weltumgebenen Theologen gewiß am wohlfeilsten die Spannungen, die sich ihm empfindlich machen, aber bedroht darum auch den so Begabten leicht in seiner Selbstbehauptung, indem sie seine Würde gefährdet. Aber vor dieser

Digitized by Google

Gefahr schützte Ritschl wieder die mit gedrungener Solidität sehr wohl verträgliche, nicht minder anschauliche Enge seines Intellekts oder geistigen Horizonts. Durch diese war er doch wiederum ein so hartgesottener Theolog, daß er es besser als mancher andere vertrug, sich auch einmal gehen zu lassen. Gerade diese Mischung entbehrt an einer Theologengestalt nicht des Reizes und gestattete eben Ritschl, sich im geselligen Verkehr oft sehr vorteilhaft darzustellen. Sonst aber war es mit Ritschls Geselligkeit gar nicht so weit her. Die Verengerung seines Umgangs auf eine nahezu konventikelhafte Neigung rückt ihn seinen bösen Pietisten, denen er gerade diese Eigenschaft mit so viel Nachdruck vorhält (Biogr. II, 354 f.), auffallend nahe. Welches Vergnügen er auch in Gesellschaft empfunden und um sich verbreitet haben mag, so recht wohl fühlte er sich doch erst in der Mitte seiner Schüler und Anhänger: an einem Mahl bei Heinrici in Marburg sieht er sich als Meister „von sechs ordentlichen Professoren umgeben, die ihm mehr oder weniger zugewandt und alle anhänglich sind" (II, 366 f.). Reisen war er abgeneigt — wo es den Besuch bei befreundeten Personen galt, befiel ihn Scheu schon vor dem bloßen *Wege*. Dazu nehme man die theologische Einschnürung in sein System, die ihn teils so polizeilich und aggressiv stimmte für seinen Verkehr mit theologischen Gegnern oder ihm sonst mißfälligen Personen, teils so empfindlich und schutzbedürftig machte gegen fremde Angriffe, so daß schon seine gelehrten Kämpfe, um der Verstimmung willen, die sie ihm schufen, hinreichten, ihn um alle etwa ursprünglich noch vorhandene Geselligkeit zu bringen. Ob er dabei aber wirklich von „Eitelkeit und Hochmut" so gänzlich frei war, die er an andern haßte und bekämpfte (a. a. O. II, 366 f.), und seine Streitbarkeit an einer gewissen Eitelkeit nicht noch einen Extrastachel hatte, muß offen bleiben. Wer dieses Charakterfehlers wirklich beachtenswert ermangelt, kommt auch mit fremder Eitelkeit nicht so leicht in Konflikt.

Die gallige Legierung in Ritschls Humor läßt den genuinen Lutheraner erkennen. Im Alter verging ihm der Spaß über dem Streit, in den er geriet (Biogr. II, 345, 402), obschon er den Streit selber durchaus nicht sanft angeblasen hatte. An seinem Verhalten zu seinen Erfolgen ihn zu studieren, ist lehrreich. Fast imposant, jedenfalls erfreulich erscheint die Ruhe und Geduld, mit

Digitized by Google

denen er diese Erfolge, ehe sie kamen, abzuwarten wußte — dazu ist seine gute Laune offenbar zureichend gewesen. Als die Erfolge nun aber kamen, langte sie nicht mehr, um den unvermeidlich daneben laufenden Widerstand seiner Gegner ihm erträglich zu machen. So vergaß er, daß es am Ende aus dem Wald herausschallt, wie man hineinruft. Daß die Schriften, die er ohne Hast und wohlbedacht, aber doch in stattlicher Dichtigkeit und zum Teil mit geringer Zuvorkommenheit gewürzt, seinen theologischen Gegnern an den Kopf warf, wenig gelesen wurden, unverhältnismäßig wenig zu den Angriffen, die sie begründen sollten, das empfand niemand unliebsamer als Ritschl, der sich oft bitter darüber beklagt. Aber gleichzeitig weiß er, als die zwar ansehnliche, aber nicht überwältigende Flut von Gegenschriften sich über ihn ergießt, — und zwar nicht nur um des Alters willen — sich nicht anders zu helfen, als indem er den Gegnern die Lektüre versagt (II, 345, 402). Er trägt gar kein Bedenken, um seiner Seelenruhe willen sich dieses Regime selber vorzuschreiben. Es ist das Muster eines verdrossenen Kampfes, was unter der nicht glücklichen Ueberschrift *Gesteigerte Anfeindungen und fortschreitende Erfolge 1881—1884* der Biograph (II, 385) zusammenfaßt. Das klingt so fröhlich und lusterregend — und doch sieht der solchen Erwartungen ausgesetzte Leser auch von seiten des hier so gefeierten Siegers nur dessen Verdrießlichkeit bis an sein Lebensende wachsen. Wohl flackert noch hie und da ein Funken des alten Humors auf (vgl. z. B. „das Beten der Hermannsburger" II, 404) — aber wie spärlich neben den vielen Auslassungen, die nur Aerger und Kampfesmüdigkeit merken lassen! Im Grunde verrät er auch selbst eine deutliche Empfindung der unvorteilhaften Figur, die er hiebei spielt, durch den Drang, mit der er aus der Hitze des dogmatischen Streites zu seiner Geschichte des Pietismus zurückfindet (II, 406), nachdem er doch selbst früher unter der ersten Zuwendung zu dieser Arbeit so geächzt hatte (II, 382). Erst war ihm die Diversion zur Geschichte des Pietismus lästig, sie wurde ihm später zur willkommenen Erholung. So wußte Ritschl selbst am besten, daß er im Grunde ein ungemütlicher Geselle sei. Der in ihm rege natürliche Mensch begehrt den andern noch weher zu tun, als sie ihm tun (II, 393).

Digitized by Google

Ein verbitterter Einsiedler war auch, in Laufbahn und Ergehen, Richard Rothe. Rothe, persönlich man darf wohl sagen eine Lichtgestalt, brachte es in sich und in seiner öffentlichen Wirksamkeit zum separatistischen Einsiedler, der es gelegentlich, aller seiner quasi engelhaften Anlage zum Trotz, zu Urteilen von einer Bitterkeit brachte, die sich getrost mit den Erträgnissen der Art, die bei Ritschl naturwüchsiger gediehen, messen kann. (Vgl. z. B. Rothe's Urteil über den gegenwärtigen Stand der Universitäten [im fünften Bande der Theol. Ethik § 1109, S. 154 f.])! Höchst treffend, aber wie überraschend scharf und bitter bei diesem Manne! Mir wenigstens bestätigt sich dabei der Eindruck, den ich von Rothe habe, eines durch Theologie zum Sauertopf gewordenen Engels. Ritschl umgekehrt ist als Theologe der in seinen Naturboden verpflanzte und demgemäß geratene Sauertopf. Ich werde des charakteristischen Unterschiedes beider Männer wieder inne bei der Lektüre von P. Mezger, *Rich. Rothe, Ein theologisches Charakterbild, Berlin 1899*, wobei ich mit großem Interesse die Lösung beobachte, die hier der Gegensatz von Rothe und Ritschl findet. Denn für Mezger, der von Herzen Theologe ist, wird dieser Gegensatz zum Konflikt. Des Unterschiedes beider Individuen wird er recht wohl inne (besonders fein dringt er S. 53 vor). Er verehrt Beide als Meister seiner Wissenschaft, als Individuen und Charaktere. Aber wie lehrreich laviert sein Urteil zwischen den Scheeren jenes Unterschiedes hindurch! Auch Mezger ist Rothe offenbar die ungleich sympathischere Persönlichkeit, davon überzeugt schon die nicht unberedte Art, wie er schließlich den Reichtum der Persönlichkeit Rothe's zu entfalten weiß (S. 72 f.). Aber seinen Theologenverstand gibt er Ritschl gefangen und demgemäß Rothes theologisches System rücksichtslos dem Ritschl'schen preis (s. besonders S. 46 f.), während er in Hinsicht auf die Persönlichkeit beider Theologen jede gegenseitige Abwägung unterläßt und ein gleichfalls nicht unberedtes Schweigen beobachtet. Was auch, so lange ihm die Theologie die Hauptsache und die Personen seiner beiden Meister relativ gleichgültig waren, das geratenste Verfahren war. Das unvermeidliche Opfer der eignen Neigung wurde am besten stillschweigend gebracht. Auf einem freieren und menschlicheren Standpunkt ist dieses Opfer dagegen vielleicht zu sparen. Kümmert man sich um Theorie und Theologie nicht, so

Digitized by Google

fragt sich sehr, ob Rothe theologisch zu opfern ist. Mir erscheint er im Verhältnis zu Ritschl keineswegs nur als der liebenswürdigere, sondern auch als der ungleich scharfsinnigere, die Wirklichkeit der Dinge besser beurteilende Gelehrte. Ritschl's Verstand ist der derbere, aber auch der kürzere, und nur dieser Kürze allein mag er am Ende seine theologische Meisterschaft danken. Daß Theologen anerkennen müssen, nur Ritschl könne ihrer Disziplin helfen, Rothe habe sie im Sumpfe sitzen lassen, das braucht nicht Rothes Schaden zu sein, wenn man sich nur nichts daraus macht, daß es der der Theologie sein mag.

Es wird dem kritischen Verstande der modernen Theologie nie zum Ruhme gereichen, daß sie Ritschl und nicht Rothe zu ihrem Meister gemacht hat. Das Band, welches Rothe'sche und modern theologische Denkweise verbindet, ist in der unsinnigen Annahme zu suchen, daß Christentum und Kirche in geschichtlicher Betrachtung nur ein zufälliges, nicht notwendiges und darum auch lösliches Verhältnis zu einander haben, oder, kürzer und direkter gesagt, es ein Christentum auch ohne Kirche in der Welt geben kann und auch geben wird. Dieser nihilistische Idealismus ist es, welcher für eine kritisch historische Betrachtung des unter uns heutzutage aufgekommnen modernen Christentums samt seiner Theologie, Rothe neben Ritschl als den Mitbewerber um die Patriarchenwürde in der modernen Theologie erscheinen läßt. Rothe ist nie dazu gekommen, die Traumwelt, die seine Heimat war, zu verlassen und wird mit seinem Namen stets nur im goldenen Buche der zahllosen, nie zum Antritt ihrer Hoffnungen gelangten Praetendenten geführt werden. In diesem wird er dafür ein stilleres Dasein führen als Ritschl, dem noch einmal bevorsteht, als erfolgreicher Usurpator aufgedeckt zu werden. Die mehr oder weniger stattlichen Mausoleen, die ihm samt seinem ganzen modern theologischen Gefolge errichtet werden mögen, haben in der Menschengeschichte noch nie etwas Ernstes bedeutet. Niemand hat sie pflegen mögen noch können und sie sind, je nach dem ihnen beschiedenen Glück, mehr oder weniger still verfallen. So wird es auch Ritschl und Genossen ergehen, die nichts hinterlassen werden, worum Rothe und die Seinen sie zu beneiden noch Anlaß finden werden.

Digitized by Google

Man sage nicht, Ritschl habe neuerdings eben so gut die Orthodoxie wie den Pietismus angegriffen. Vielmehr die Orthodoxie will er nur reformieren, was er aber am Pietismus angreift, ist gerade der Anspruch dies nicht gewollt zu haben und zu wollen. Die Orthodoxie vertritt er denn auch nicht in jedem Sinne gegen die Gegenwart, so doch gerade gegen den Pietismus. Dieser ist die eigentliche Zielscheibe seiner theologischen Kritik.

Ritschl selbst hat die Erfolge, die seine Theologie unter Pietisten errungen hat, stets mit besonderer Genugtuung begrüßt — z. B. die Eroberung von Hermann Scholz als einem Mitgliede der Brüdergemeinde (Biogr. II, 262 ff.). In der Tat muß man in seiner mit besonderem Glanz und besonderer Standhaftigkeit durchgeführten pietistischen Polemik einen Kern seiner Theologie erblicken. Wie sehr die Theologie mit ihrem Antipietismus Anstoß erregt, überzeugte mich heute (15. Januar 1900) noch ein Gespräch mit einem jungen amerikanischen Theologen (Fellow des Union College in New York). Er leugnete sehr entschieden sowohl das Ansehen als die Verbreitung der Ritschlschen Theologie unter Amerikanern. Ritschls Bestreitung der Möglichkeit eines Verkehrs mit Gott sei für Amerikaner denn doch zu stark. Auch ich meine, freilich fern von den religiösen Empfindungen des Amerikaners, daß die Ritschlsche Theologie eine Zukunft auf christlich religiösem Gebiete hat nur im Sinne des Schadens, den sie darauf anrichten wird.

Auffallend liebenswürdig spricht sich Ritschl (II, 321) über Amalie von Lassaulx aus. Es ist aber charakteristisch, daß, wenn er je einmal ein Faible für eine Pietistengestalt erkennen läßt, es eine Katholikin und eine Nonne überdies ist (Vgl. auch sein Urteil über die Nonne Gertrud II, 343). — Die Briefe, die Ritschl an seine Braut zur Bekämpfung ihrer sich ihm offenbarenden pietistischen Neigungen richtet (I, 323 ff.), bezeugen eindringlich seine intime, orthodox-altprotestantische Abneigung gegen den Pietismus. Bei diesen Erörterungen über christliche Berufstreue und Echtheit nur eines Christentums, das sich im irdischen Berufe, so lange es auf ihn angewiesen ist, auswirkt und auslebt, befindet man sich wirklich im Herzen der Ritschlschen Theologie, zu dem sich die Braut den Eingang geöffnet hat. Trotz meiner nun einmal bestehenden geringen Sympathie mit den Korrespondenten

Digitized by Google

finde ich ihren Austausch an dieser Stelle interessant, ja schön und für ihre Persönlichkeiten gewinnend.

Schon Schleiermacher erweckt unter den hervorragenden Geistern des Jahrhunderts einen verzweifelt philiströsen Eindruck, aber wie sehr übertrifft ihn darin Ritschl! Er, der Philisterhäuptling, ist selbst ein Erzphilister wie billig. Auf den letzten Seiten der Biographie findet sein Sohn Gelegenheit uns zu belehren, daß sich sein Vater nicht nur „durchaus ordentlich und einfach kleidete, sondern dabei alles auffallende und exzentrische p e i n l i c h mied" (II, 525). Dabei bedenke man, daß sich gegenwärtig das Auffallende in diesem Bereich so gut wie von selbst meidet und nur ein Genie der Peinlichkeit zur Entfaltung dieser Eigenschaft noch Anlaß findet!

Einen Schriftgelehrten von so steifer Selbstgewißheit wie A. Ritschl hat es nicht wenig *gestochen*, als ihm einmal eine in einer nicht theologischen Privatdozentengruppe herrschende Meinung kund wurde, daß man, um Theologie zu studieren, ein *dummer Mensch* sein müsse. Ihm fiel es nicht ein, dieser Meinung ernstlich nachzudenken, sie erschien ihm wohl von vornherein als eine undiskutierbare Majestätsbeleidigung gegen seine Zunft. Er überlegte nicht einmal, ob eine solche Unbotmäßigkeit nicht einige Volkstümlichkeit besäße, im Volke ab und zu laut werde und hier sogar bisweilen von Leuten wie Schopenhauer verkündet worden sei. Ihm verstand es sich von selbst, daß sie nur in allerneuesten Versäumnissen der Kirche und des Staates und ihrer Institutionen begründet sein könne. „Vor vierzig Jahren, als überall der Religionsunterricht rationalistisch war, bin ich solchem Urteil nie begegnet", schreibt Ritschl. Er ließ sich jene ihm mitgeteilte Meinung einmal einfallen, als er dem preußischen Kultusminister einen Rapport über die Mängel des öffentlichen Religionsunterrichts zu erstatten hatte (Biographie II, 427 f.). Dazu war Ritschl aber durch jene Privatdozentenlästerung vollends zu *ernst* gestimmt um sich zu fragen, ob denn die behauptete *Dummheit* ein so unbedingtes Unglück sei und die Theologen nicht mit ihr ein notwendiger und als notwendig geschätzter Ballast in der menschlichen Gesellschaft seien. In der Tat, Kirchenleuchten, die geneigt sind, mit Ritschl sich zu entrüsten, mögen sich beruhigen: daß die

Digitized by Google

Theologen die Dümmlinge der menschlichen Gesellschaft sind, ist in dieser öffentliches Geheimnis; dagegen wirkt keine Entrüstung der Zunftgenossen und auch kein ihnen noch so gewogener Kultusminister. Das Geheimnis wälzt sich eben weiter, wie es dergleichen Geheimnisse tun; sie lassen sich im Munde der Menschen nach Umständen und Bedürfnissen zu Tage fördern, oder auch verleugnen und verhüllen. Nur die Theologen selbst haben unter ihren übrigen Dogmen, auf die sie eingeschworen sind, auch eines darüber. Auch sie haben ihren Ehrgeiz wie andere Leute und begnügen sich nicht damit, nützlich zu sein. Sie wollen nicht nur wärmen, sondern auch leuchten. Sind sie doch einmal wirklich die Sonne gewesen!

Ritschl hat sich einmal ernstlich mit einem, als Seitenstück zu seinem „Unterricht in der christlichen Religion" gedachten *Unterricht in der Kirchengeschichte* getragen (Biogr. II, 339). Auch zeigen Geständnisse in einem Brief an Harnack (ebenda S. 343) vollends, wie wenig Ritschl an seinem absonderlichen Berufe zum Historiker, speziell zum Kirchenhistoriker zweifelte. Ein bedenklicher Umstand für seine Bedeutung als Historiker ist der: Ritschl braucht die Geschichte, um sich mit seiner Kirche auseinanderzusetzen. Seine Schriften sind an historischen Entdeckungen nicht arm, aber deren Verwertung und Anwendung verrät immer aufs neue den engen dogmatischen Geist. In der Dogmatik hatte er nach anfänglichem unsicheren Suchen seine wahre Heimat gefunden. Trägt doch schon seine *Entstehung der altkatholischen Kirche* nur zu deutlich die Spuren, wohin er gehörte. Er blieb aber ein ernster Kenner der Kirchengeschichte und darf durchaus nicht mit ihren gemeinen konfessionalistischen Verderbern zusammengeworfen werden. So wußte er von der katholischen Kirche als Historiker genug und verstand, was er wußte, genügend zu würdigen, um sich auch mit ernsten, selbst harten Katholiken sehr tief zu verständigen, wenn dieser nur auch als Historiker mit dieser Kirche zerfallen war, wie Ignaz Döllinger. Die Erzählung von ihrer Zusammenkunft in Tegernsee im Sommer 1881 (Biogr. II, 371 ff.) mutet an wie eine köstlich moderne Karrikatur auf die Religionsgespräche unserer Ahnen. Zwei große Tiere der Theologie feindlicher Konfessionen, ein jeder gepanzert mit dem vollen

Digitized by Google

Rüstzeug der Gelehrsamkeit der seinigen, diskutieren im Bibliothekzimmer eines gräflichen Schlosses in Bayern über die Rechtfertigung aus dem Glauben. Alles ist sorgfältig vorbereitet, die Friedlichkeit der Aktion garantiert, die Gegner überbieten sich an Höflichkeit, jede indiskrete Frage wird vermieden und am Schluß die aneinander gewonnene Befriedigung in der artigsten Weise versichert. Man hat sich nichts getan und ist froh, lebendig davon gekommen zu sein. Nichts destoweniger ein lebendiges Beispiel, wie ehrliche Gelehrsamkeit am sichersten auch konfessionalistische Antipoden zusammenführt. Der Eine scheinbar ein ebenso hartgesottener Protestant, wie der Andere ein hartgesottener Katholik, und doch fähig geworden einander nicht nur zu verstehen, sondern selbst hochzuschätzen, nur weil ein Jeder von ihnen als Historiker etwas Tüchtiges zu lernen fähig war. Man darf allerdings nicht übersehen, daß sich in Ritschl und Döllinger ein brüchiger Protestant und ein brüchiger Katholik verstanden. Immerhin hatten sie sich durch die Wissenschaft die Augen so weit über ihre Kirche öffnen lassen, um sie in ihrem persönlichen Verhältnis nicht mehr als unübersteigliche Schranke zu empfinden. Die Wissenschaft griff bei ihnen als einigendes Band über das, was sie kirchlich trennte, hinaus.

Ritschl selbst will „in sich keine apologetische Faser, keine Ader von Apologetik haben" (Biogr. II, 273 f.) und er mag damit noch mehr recht haben als er meint — sein Werk ist in seinem Effekt als Apologie ohne Wert. Aber Ritschl war als Theolog verständig genug, seine Sache vor sich selbst nicht ohne weiteres die *causa dei* werden zu lassen (Biogr. II, 437, 503), und mehr ist von keinem Menschen, der an Gott glaubt, zu verlangen. Gelegentlich kann auch Ritschl die gemütlichste Weitherzigkeit kundgeben, die gemeinhin und besonders empfindlich am Theologen zu vermissen ist (a. a. O. 440). Bei aller theologischen Beschränktheit ist er ein wüster Fanatiker nicht. Auf jeden Fall hat er zu den Theologen gehört, die wohl verstanden, Jak. 3, 1 zum Schutz für sich gegen die Anfälle fanatischer Laien anzurufen (a. a. O. II, 453 f.). Bei seinem gewiß legitimen, aber eben hoch entwickelten Selbstbewußtsein als *Lehrer* beschleicht einem manchmal die Frage, ob er diesen Schutz auch andern ebensosehr zu gute kommen zu lassen wußte.

Digitized by Google

W. Dilthey, Deutsche Rundschau (Bd. 90, 1897 S. 292 f.): „Die Abhängigkeit der christlichen Dogmenbildung von der griechischen Philosophie wird durch jede moderne theologische Schule anerkannt. Aber über die Wertung des griechisch bedingten metaphysischen Gehaltes im christlichen Dogma besteht der Streit zwischen der Theologie von Schleiermacher, Hegel und Baur auf der einen Seite und der von Ritschl auf der andern. Der tiefste aller Gegensätze in Bezug auf die Auffassung des Christentums macht sich an diesem Punkte geltend. Indem nun die Schule Baurs gerade den Wert dieses allgemein vernünftigen metaphysischen Gehaltes betonte, gewann für sie das innere Verhältnis der griechischen Philosophie, insbesondere des Plato, zum Christentum eine hohe Bedeutung."

Das erste Zerwürfnis mit Baur knüpft sich an Ritschls Eintreten für Bunsens Verteidigung der Echtheit dreier Ignatiusbriefe in der von Curaton edierten syrischen Textfassung und gab ihm nicht ganz ungerechtfertigten Anlaß, sich über Baur zu beschweren (Biogr. I, 127 ff.), so arg vergriffen sich auch diesmal Ritschl sachlich im Streite hatte. — Ueber sein Verhältnis zu Baur und zur Tübinger Schule ist Ritschl selbst am wenigsten abzuhören. Er hat dieser Schule einmal angehört und hat durch die Art, wie er sich, als diese Zugehörigkeit sich löste, darüber aussprach, nur allzusehr bewiesen, daß er der Mensch innerer Freiheit nicht ist, der sich in ein solches Verhältnis findet. Er ist in dieser Sache der freigewordene Sklave geblieben. Das beweist ohne weiteres die souveräne Unbilligkeit, mit der er über Baur und seine Schule urteilte. Seine arge Schwäche in diesem Stück ist ihm mit Recht wiederholt von Gegnern vorgeworfen worden. Z. B. von A. Farner (Theol. Ztschr. aus der Schweiz 1889, S. 90 f.), der überhaupt sich über die Ungerechtigkeit Ritschls gegen seine Lehrer, d. h. gegen Gelehrte, deren Ansichten er übernommen hat, beschwert. Er erzog sich zu *Allerwelts Feind*, — sich selbst und das eigene Konventikel ausgenommen. So steht er im Moment seiner größten Reife da, als welchen ich fast seine Göttinger Rektoratsrede bezeichnen möchte. Das sicherte ihm innerhalb der Theologie, also auf seinem Gebiete, die Anerkennung als *Meister*. Denn er lebte in der Zeit des Bismarckideals. Ein kleiner Bismarck, war er in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts

Digitized by Google

seiner Karriere, seines Erfolges gewiß. Denkt man freilich, wohin es mit der Theologie gekommen sein mußte, um sich einem solchen Ideal zu fügen, so werden wohl Gedanken erlaubt sein über die Dauer der Verehrung eines Ritschl. Bleiben wird nicht sowohl sein eigenes Denkmal und das seiner Größe, als das Denkmal der Kleinheit der Theologie in dieser Zeit. Ritschl war, abgesehen von einigen pessimistischen Stoßseufzern, die freilich meist seinem Alter angehören und damit entschuldigt sind (Biogr. II, 458, 498. 502 f.), — überzeugter Optimist. Von seiner auf diesen *Glauben* sich gründenden, etwas leichtfertigen Handhabung des Terminus *Buddhist* als einer theologischen Beschimpfung habe ich selbst etwas zu verspüren bekommen: Rechtfertigung und Versöhnung III, 540. Wenn Ritschl hier behauptet, mein Christentum sei Buddhismus, so irrt er schon darin, daß er mich für einen Christen hält. Als Optimisten von Temperament zeigt ihn auch das Geständnis gegen Alex. von Oettingen, wonach Ritschl das „Weltende wohl abwarten konnte" (Biogr. II, 486 f.). Mit der antipietistischen Behandlung der Eschatologie in seinem System war es ihm also nicht so ernst. Er machte sich aus der Eschatologie so wenig wie aus dem Pietismus. Dagegen könnte man auch im Grunde nichts haben — ich für meine Person hätte viel dafür — nur möchte man es auch einfach und deutlich gesagt bekommen.

An dem Schulstreit zwischen Ritschl und Adalbert Lipsius blieb ich sachlich und persönlich ganz unbeteiligt. Was sie dogmatisch mit einander auszutragen hatten, war mir, dem *Nichttheologen,* herzlich gleichgültig. Daß mir Lipsius nicht durchaus ferngestanden hat, da ich von jungen Jahren her zu ihm in einem Verhältnis stand, das ihm Anspruch auf meine Dankbarkeit erwarb[1]), soll mich durchaus nicht von der Anerkennung abhalten, wie außerordentlich vorteilhaft sich Ritschls Persönlichkeit von der des guten Lipsius abhebt, sobald man die Briefe nebeneinander hält, die sie beim ersten Erscheinen von Lipsius' *Dogmatik* miteinander gewechselt haben (Biographie II, 305 f.), Ritschl ver-

[1]) [Overbecks Berufung nach Basel ist hauptsächlich auf die nachdrückliche Empfehlung von Lipsius zurückzuführen. Vrgl. Eb. Vischer, Die Lehrstühle und der Unterricht an der theol. Fakultät Basels in der Festschrift zur Feier des 450-jährigen Bestehens der Universität 1910, S. 108 ff.]

Digitized by Google

bindet in sich Jovialität und Bissigkeit, Humor und ernsthafteste Selbstüberzogenheit, wie das vielleicht nur einem Sproß der *gens theologorum* möglich ist. Durch diese Mischung ist er seinem Gegner Lipsius sehr überlegen gewesen, dem Jovialität und Humor entsetzlich fehlten. Dafür war Lipsius der schlichtere, ehrlichere Gelehrte. Beiden war es darum zu tun, dem Rabbi, der in ihnen steckte, eine recht stattliche dogmatische Burg zu bauen — aber Lipsius hatte nicht einmal Spaß dabei. Im übrigen möchte ich aber nicht entscheiden, wer von beiden in ihrem persönlichen theologischen Konflikt mehr Engigkeit, Rechthaberei, Reizbarkeit und Unfreundlichkeit an den Tag gelegt hat. Die dabei schließlich von Ritschl bewährte Unversöhnlichkeit (s. bei Otto Ritschl S. 311) ist umso unverkennbarer, je mehr sein früherer Brief vom 16. Juli 1876 (a. a. O. S. 306) ihn ungleich befähigter erscheinen ließ, den Streitfall etwas behaglicher und anmutiger auszutragen, obschon Lipsius im Ganzen der Gutmütigere war. Jedenfalls wundert es mich nicht, daß auch Ritschls Führung des Streits einem aufrichtigen Freunde Anlaß werden konnte, so viel Ueberlegenheit in seiner Beurteilung zu entfalten, wie sich am Briefe Diestels zeigt. Der ganze Streit empfiehlt sich als besonders hübsches Muster eines Renkontre zweier theologischer Kampfhähne, die man gern sich selbst überläßt.

Die schlichte Wahrheit ist, daß ein Verhältnis von mir zu Ritschl nie bestanden hat, obwohl ich von manchem als Schüler Ritschls angesehen worden sein mag. M. v. Engelhardt hat es wenigstens in seiner Monographie über Justinus Martyr getan. Hiergegen begnügte ich mich, einen einfachen Protest in meiner Anzeige dieses Buches entgegenzusetzen (Histor. Ztschr. N. F. Bd. 8, S. 505), den ich dann auf einen Brief des Angezeigten diesem durch einen Brief meinerseits weiter zu erläutern Anlaß hatte. Andere mag mein Verhältnis zur theologischen Literaturzeitung, für welche von berufener Seite neuerdings der Charakter eines Ritschlschen Organs in Anspruch genommen worden ist, veranlaßt haben, mich zur Schule zu rechnen. Die Ritschelei ist im Gegenteil eine zeitgenössische Episode, die ich gewissermaßen verschlafen habe. Es leuchtet mir dabei ein, daß ich auf jeden Fall viel bei ihm gelernt hätte, was nie zu früh geschehen kann — leicht zu spät, wo man nicht mehr in der Lage ist, den vollen Gebrauch vom Gelernten zu

Digitized by Google

machen. Sein Schüler wäre ich allerdings nie geworden. Ganz abgesehen, daß ich kein Christ seiner Art bin, so bin ich vollends kein Theologe wie er. Ich habe nie von etwas anderem zu wissen vermocht als von kritischer Theologie. Er war positiver Dogmatiker. Ich habe bei den ersten Eindrücken, die ich von ihm hatte, stets nur die instinktive Empfindung gehabt, daß in ihm ein mir ganz fremder Geist wehe. Gesehen habe ich Ritschl überhaupt ein einziges Mal, in Jena auf einer Abendgesellschaft bei dem mit ihm entfernt verschwägerten Nationalökonomen Hildebrand. Ich empfing von ihm den Eindruck selbstbewußter Steifheit, da ich ja, als damaliger grüner Zögling der Tübinger Schule, soviel davon in meine norddeutsche Zone transpiriert hatte, unter diesem Vorurteil meiner theologischen Umgebung ihm entgegentrat. Schlimmer als der üble Dienst den mir dieses Vorurteil schon bei der einzigen persönlichen Begegnung erwiesen hatte, war die seither sehr gedämpfte Ungeduld, mich mit Ritschls Arbeiten bekannt zu machen. Seine Entstehung der altkatholischen Kirche habe ich in erster Auflage kaum je in Händen gehabt, die zweite war mir noch bei Abfassung meines Aufsatzes *Justin und die Apostelgeschichte* (Herbst 1872), obwohl ich das Buch schon seit 1861 besaß; nur aus den Zuträgereien der Tagesliteratur und gelegentlichem Nachschlagen bekannt.

Ich weiß nicht, was ich an Albrecht Ritschl stärker empfinde — abgesehen von allen hier nicht in Betracht kommenden moralischen oder weniger moralischen Eigenschaften — den von *Odium theologicum* erfüllten Inquisitor und das engherzige Schulhaupt oder den über den Parteien stehenden, ehrlich seinen wissenschaftlichen Zielen mit echtem Freiheitsbedürfnis nachtrachtenden Gelehrten. Hoch schätze ich an ihm die Abwesenheit aller Rhetorik, so teuer ich auch mit allen Lesern diese Abwesenheit bezahle.

Ritschl ist die pietistische Form des Christentums die verhaßteste. Für mich ist es die einzige, unter welcher mir ein persönliches Verhältnis zum Christentum möglich wäre oder doch gewesen wäre.

Unter zeitgenössischen Erlebnissen ist es mir mit Ritschl ähnlich wie mit Bismarck ergangen. Ich lebte abseits von ihnen und habe es nicht zu bedauern, wenn ich auch den Verfall ihres Ansehens erlebe. Ich habe an dessen Bestand nie geglaubt oder doch

Digitized by Google

seine Begründung bezweifelt. Bismarck ist ein Mann der Art, daß ihn zu bewundern ein Anderer gar nicht umhin kann, und auch Ritschl soll in seiner geringeren Sphäre gelten. Am nächsten rücken sie sich da, wo sie sich beide in der Schar der problematischen Größen und an der Grenze des menschlich wirklich Bedeutenden zeigen. Auch repräsentieren beide — Bismarck wundervoll — einen gegenwärtig nur allzu populären Typus des Männlichen. Doch ist Ritschl mehr *männisch* als männlich.

4. Individualität und Religiosität bei Gelehrten.

Eine unter uns historisch gewordene Religion, eine solche, die wir auf Tradition annehmen, kann, ohne sich überhaupt über uns Menschen wegzusetzen — (was an sich auf unsere Anerkennung keinen Anspruch hat), nicht daran denken, sich unserer Kritik zu entziehen, am wenigsten der Kritik, die an sie den nächst liegenden, natürlichsten Maßstab anzulegen unternimmt, den des Nutzens und Schadens, den sie für uns hat. Lebt sie einmal nicht mehr in uns als unser unmittelbares Erzeugnis, sondern außer uns als Ueberlieferung, so wird sie wenigstens so lange w i r leben, sich vor uns zu rechtfertigen haben, soll ihre Sache nicht von vornherein verloren sein. Die Sache wird sich übrigens mit ihrem Einverständnis oder ohne dieses ganz von selbst machen.

Einen absoluten Herrschaftsanspruch auf Menschen hat die Religion in sich selbst nicht und hat ihn auch tatsächlich nie durchgesetzt. Dazu bedurfte es stets, daß sie über sich selbst hinausging. Der Mensch ist nun einmal nicht unter der Definition eines ζῶον εὐσεβές zu begreifen. Er ist εὐσεβής und vieles andere außerdem.

Vom Standpunkt der Humanität hat auch besonders energisch und interessant die Religion P. J. Proudhon bestritten.

I. Ferdinand Christian Baur.

Im Verhältnis etwa zu Harnack war der vorbildliche Geschichtsmeister meiner Jugend unzweifelhaft der schlechtere *Historiker.* Zu einem solchen hatte er einen viel zu steifen Nacken, und mit ihm schrieb er die Geschichte seiner Gegenwart. Damit enthüllte er insbesondere, wie sicher er wußte, was für eine problematische Wissenschaft die Geschichte ist, wie wenig streng sie sich überhaupt schreiben läßt, sondern wie sehr es dazu der Flucht

Digitized by Google

ins Metaphysische oder Dialektische bedarf. Damit wird die Vergangenheit zwar *Pseudogegenwart*, aber eben nun auch nur zu dem, was sie wirklich ist: — sobald man diese Vergangenheit in ihrer nunmehrigen *Wirklichkeit* gelten läßt, nämlich als unser problematisches, subjektives Wissen von ihr, und sie in der Behandlung, der man sie unterwirft, oder im Gebrauch, den man von ihr macht, auch tatsächlich als das bestehen läßt, was man eben damit anstellt. Indem man sie subjektiv idealisiert, bleibt man mit ihr genug im Reinen, um nun, wo die Gegenwart ernst wird und das Subjekt fest in ihre Gewalt bekommt, auch zu wissen, wie man mit sich selbst daran ist und das Seine unternimmt, um sich selbst fest in der Hand zu behalten. Daß Baur so viel besser wußte, wie er mit sich und seiner Zeit daran war, das war es, was ihm vor allem den Irrtum über die Geschichte im Allgemeinen lohnte. In einem Wahne darüber befangen, wie subjektiv seine Geschichtsbehandlung überhaupt war, wußte er doch um so besser, wie er mit seiner Subjektivität zu seiner Gegenwart gestellt war und sah vor allem zu, in d i e s e m Bereich wenigstens weder sich noch Anderen ein X für ein U vorzumachen. Ihm war darum zu tun, die Gegenwart darzustellen, die er wirklich lebte und erlebte, was er in Hinsicht auf die Vergangenheit zu können gar nicht prätendierte und so wenig wie sonst Jemand praetendieren k o n n t e. Er verließ den Boden der Geschichte, wo er ihn überhaupt nicht unter den Füßen hatte, um sich um so fester zu behaupten, wo er ihm nicht fehlte. Bei ihm war wirklich wahr, daß man nur die Geschichte seiner Zeit schreiben kann. Er schämte sich durchaus nicht, dies gegen sich selbst und seine allgemeine Behandlung der Geschichte zu demonstrieren, während die modernen Theologen in der Geschichte gerade da die Miene aufstecken, mit der sie überall ihr Spiel mit dem besten Vorteil treiben können. Für die Vergangenheit nehmen sie Prophetenmiene an, um eine subjektive Nackensteifheit gerade da zu behaupten, wo sie sie gar nicht haben noch haben können; denn für ihr Christentum wäre die Gegenwart das eigentliche Rhodus! Die Vergangenheit k a n n gewiß historisch reden, nur gerade sie für die sie erzählenden Subjekte am wenigsten, weil es auch diese für die Vergangenheit am wenigsten können. A l l e Geschichtsdarstellung ist subjektiv, und das ist ihre natürliche Schwäche, die über sie verhängte Erb-

Digitized by Google

sünde. Darum kann der Theologe das Christentum, indem er sich *modern* nennt, nur abspeisen oder zum Besten haben. Eben das konnte *Baur* verschmähen.

II. Chr. Herm. Weiße.

Für das Verständnis des geistreichen Werkes von Chr. Herm. Weiße: *Evangelische Geschichte* (Kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde., Leipzig, Breitkopf und Härtel 1838) und der Aufnahme, die es gefunden, ist interessant der Kontrast der Urteile zweier „radikaler" Kritiker: Br. Bauer und Gförer — das wegwerfende Gförers (Die heilige Sage, 1. Abt. Stuttg. 1838, S. VI f.) und das die epochemachende Bedeutung des Werkes anerkennende und zu fixieren suchende Br. Bauers (Die theologische Erklärung der Evangelien, Berlin 1852, S. 2). Daß die kaum minder leidenschaftlichen Urteile Straußens und Baurs sich zu Gförer mehr neigen als zu Br. Bauer ist auch von Interesse. Nicht minder der Kontrast der Verschollenheit des Weiße'schen Werkes, von der sich gegenwärtig fast reden läßt, mit jener leidenschaftlichen Aufnahme, auf die es bei seinem Erscheinen stieß, sofern solche Aufnahme ihren Objekten in der Regel längeres Gedächtnis zu gewährleisten scheint. Wie die Dinge stehen (am 17. Juni 1901), ist es jedenfalls sehr geraten, eine Entscheidung der Frage, was die Verschollenheit des Weiße'schen Werks bedeutet: die Wertlosigkeit dieses Werkes oder die seiner Beurteilung in der Gegenwart, bis auf weiteres dahingestellt sein zu lassen.[1]) In meinem „Kämmerlein" bin ich freilich ganz für Weiße. Mit Bruno Bauer teile ich gegen Gförer und Konsorten eine gewisse Sympathie für das Tröpfchen Schwärmerei, das bei Weiße sein Wesen treibt.

III. Carl Weizsäcker.

Das apostolische Zeitalter Carl Weizsäckers, ein zweifellos sehr geistreiches und lehrreiches Werk, leidet an der Schwäche, daß es oft weit interessanter aussieht, als es ist. Es bauscht gern die Fragen, die es zur Diskussion stellt, zu übertriebener Bedeutung auf und erreicht dies auch, indem es seinen Auseinander-

[1]) [Overbeck erlebte nicht mehr die Klärung dieser *Frage* durch Albert Schweitzer in dessen 1906 erschienenen „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung". S. 124 ff. der 2. Aufl. von 1913].

Digitized by Google

setzungen einen falschen Schein von Präzision gibt, sei es, daß diese Präzision in der besprochenen Frage überhaupt nicht zu erreichen ist, sei es, daß sie bei Weizsäcker nicht wirklich erreicht wird. Ein instruktives Beispiel ist die angebliche Geschichte der Selbstbezeichnung von *Jüngern des Herrn* unter den ältesten Christen (Apost. Zeitalter, S. 36). Das ist ja auf ein bescheideneres Maß reduziert, in der Tat gar nicht uninteressant, noch durchaus unrichtig. Aber teilweise unrichtig ist es doch und die *Geschichte* jedenfalls nicht, die es zu sein die Miene sich gibt.

Weizsäcker faßt in ungemein leichter Weise in seinem Werk zusammen, was ihm die schlichten historischen Daten des Urchristentums, oder des Neuen Testaments als seiner vornehmsten uns noch zugänglichen historischen Urkunde, und die rein rationalistische Auffassung dieser Daten in den ihm vorliegenden Arbeiten der Baur'schen Schule liefern. Der Ruhe seiner Darstellung dankt er den Nimbus fast höherer Inspiration, der über seinem Werk zu schweben scheint, als komme ihm alles, was er zu wissen scheint, *von oben*. Am allerdurchsichtigsten ist mir persönlich dieser Charakter des Werks bei Weizsäckers ebenso kurzer als klar apodiktischer Behandlung des Hebräerbriefs (S. 490 ff. der 1. Aufl.). Alles was die Welt über den Hebräerbrief historisch *weiß*, beschränkt sich im Grunde und fürs Nächste für einen längeren Zeitraum auf die Tatsache, daß der Brief im Korintherbriefe des römischen Clemens auftaucht. Dazu kommt bei Weizsäcker, aber ohne daß er der Welt auch nur eine Silbe davon verriete, was ich in der mutmaßlichen Vorgeschichte des Hebräerbriefes in meiner diesem neutestamentlichen Buche gewidmeten Abhandlung „Zur Geschichte des Kanons", Chemnitz 1880, S. 3—18 über Herkunft und Lehrcharakter des Briefs nachzuweisen versucht habe. Denn dort wird man die vollständige Grundlage der Weizsäckerschen Ausführungen über Beides finden, insbesondere auch in einen vernünftigen Zusammenhang gebracht, die von Weizsäcker (a. a. O., S. 491) adoptierte, aber bei ihm eigentlich nur in der Luft schwebende Vermutung, daß der Schluß des gegenwärtigen Hebräerbriefs (13, 22 ff. oder 13, 18 ff.) ein fremder Zusatz zu seinem Texte ist.

Für Weizsäckers Charakteristik als Theologen, seine Nüchternheit, Verständigkeit und entsprechende Kühle, ist lehrreich seine

Digitized by Google

Publikation aus den offiziellen Akten über den Austritt von David Strauß aus dem Württemb. Kirchendienst in den Jahrbüchern für deutsche Theol. Bd. 20, Gotha 1875, S. 641 ff.

IV. Jakob Burckhardt.

Burckhardt hat zum Christentum eine erstaunlich unbefangene Stellung eingenommen für einen Mann, dessen Erziehung und ganzes Aufwachsen so stark unter christlichen Einflüssen stand. Hier läßt er sich mit Nietzsche vergleichen. Die Verwandschaft wird zumal auffällig, frägt man nach der Quelle der Burckhardt'schen Erfassung des griechischen Pessimismus. Wie diese Erfassung selbst, ist ihm auch ihre Quelle mit Nietzsche gemeinsam, und zwar weder bei dem Einem noch bei dem Andern, wie zunächst angenommen werden könnte, das Christentum, sondern Schopenhauer.[1]) Damit soll nun freilich durchaus nicht gesagt werden, daß Nietzsche's und Burckhardt's Verhältnis zum Christentum gleich gewesen ist. Nietzsche hat diese Unbefangenheit in der historischen Beurteilung des Christentums allmählich vollkommen abgelegt und mit unbedingter Feindseligkeit vertauscht, was Burckhardt nie getan hat. Beim Immoralismus Nietzsche's sind vielmehr beide vollkommen auseinandergegangen, und insbesondere war Nietzsche's Verdammung des Mitleids Burckhardt ein Greuel.

Das kleine Buch von H. Trog, *Jak. Burckhardt* (Basel 1898), läßt recht lebendig die Künstlerart an Burckhardt hervortreten, wie sie in seinem ganzen Gebahren, namentlich auch als Lehrer hervortrat. Ihm war auch in dieser Beziehung vor allem daran gelegen, seines *Theaters* gewiß zu sein. Aus seinem eignen Ausspruch im Alter, es sei in diesem „dem Himmel zu danken, wenn man für diejenige Anstalt, welcher man in concreto angehört, ungefähr eine Richtschnur des Unterrichts gefunden hat" (bei Trog, S. 159), erklärt sich seine hartnäckige Weigerung, sich von seinem Basler Katheder, auf dem er Herrscher war, losreißen zu lassen. In solchen Dingen, wie in vielen anderen, erscheint Burckhardt als der befähigte Schüler

[1]) [Schopenhauers Einfluß auf J. Burckhardt wird von Overbeck (vrgl. auch mein: Overbeck und Nietzsche. Eine Freundschaft 1908, Bd. II., S. 116) als zweifellos behauptet, von dem Basler Freundes- und Verwandtenkreis dagegen in Abrede gestellt. Die tatsächlichen Anhaltspunkte für beide Hälften dieser Meinungsverschiedenheit stellt zusammen K. Joël, Jakob Burckhardt als Geschichtsphilosoph, 1918, S. 71 ff.]

Digitized by Google

Goethe's. Auch in Kleinigkeiten tritt das hervor. Burckhardt war in ungewöhnlichem Maße als akademischer Lehrer aufs Wirken aus. Damit ist bezeichnet, was ihn vor dem Troß der akademischen Lehrer auszeichnete, weit mehr jedenfalls als irgend eine Schwäche seiner Lehrerschaft. Auch wer das Komplizierte seiner Begabung als ihre Schwäche bezeichnet, wird ihm nicht gerecht, wenn er nicht zugleich den in dieser Kompliziertheit gegebenen Reichtum anerkennt. Immerhin begreife ich vollkommen Burckhardts steigende Antipathie für Nietzsche, dessen Kritik des Gelehrten kaum einen Menschen so empfindlich treffen mußte wie Burckhardt.

Wenn Goethe nach dem Gespräch auf der Dornburg schließlich im Gebüsch des Gartens entschwindet, seine Zuhörer unter dem Zauber zurücklassend, daß der alte Merlin in Person mit ihnen gesprochen, so sieht man sich an ein ähnliches Kunststückchen erinnert, das H. Trog (S. 131) von dem Basler Meister erzählt, auch an das, was S. 144 von der Kunst seiner *Abgänge* in seinen Vorträgen bezeugt ist.[1]) Er hielt für dergleichen nicht nur *den Zipfel Homers,* zu dessen stetem Festhalten er überhaupt rät, bereit, sondern auch den Zipfel anderer Dichter (S. 152, 130). Goethe natürlich bei solchen Gelegenheiten aus dem eignen Genie. Immerhin illustriert hier der Schüler das Gebahren des Meisters. Goetheschen Hocuspocus lernte man überhaupt bei Burckhardt in mancher Beziehung besser verstehen, was hier weder zu seinen noch zu Goethes Unehren gemeint ist. Wer kann leugnen, daß namentlich am alten Goethe oft ein Schimmer von Hocuspocus haftet, und wer behauptet, es könne der Erste Beste sein, der daran zu denken wagt, in Goethes Schule zu gehen?

[1]) [Dazu nun auch A. von Salis, Basler Jahrbuch 1918, S. 270: „Burckhardt liebte es, mit irgend einer eindrucksvollen Wendung die einzelne Vorlesung genau mit dem Stundenschlag abzuschließen und den Hörsaal zu verlassen." Diese Berechnung des rhetorisch aesthetischen Effektes mochte also wohl an Aufmachung grenzen, die Overbeck aus ähnlichen Anwandlungen bei Goethe, sich erlaucht und erleuchtet zu geberden, herleiten zu können meinte. Vrgl. ferner bei Salis S. 297: „In seinen elegischen Stimmungen geriet Burckhardt gern in den Ton düsterer Weissagung. Er wußte zwar als Historiker zur Genüge, daß sehr oft das Unerwartete und Ungeahnte eintritt, und warnte deshalb immer wieder vor allem Prophezeien. Aber er selber prophezeite trotzdem fröhlich drauflos, und dann meistens unrichtig."]

Digitized by Google

V. Hippolite Taine.

Um zu begreifen, wie selbst ein Historiker von Taines Konsequenz sich dazu hat verleiten lassen, das Christentum in der hergebrachten Weise auf Grund seines Alters zu erheben, muß man nicht aus dem Auge verlieren, daß sein großes Werk unter dem Eindruck des panischen Schreckens vor der französischen Revolution geschrieben ist, der über seinen Verfasser Herr geworden war, als er es schrieb. Taines über das Christentum gefälltes und es unbedingt schätzendes, idealisierendes oder verabsolutierendes Werturteil in den *Origines de la France contemporaine* VI, 119 tritt bei ihm in diesem Zusammenhange auf. Ein Stück des uralten Schreckens, der nach einer gewissen Auffassung der Religion an der Wiege dieser historischen Erscheinung gestanden hat, ist wieder einmal über ein Menschenkind hergefallen, das sich selbst bis dahin vor dessen Anfällen für besonders gesichert halten mochte. Dagegen gibt es bei ihm, so viel ich sehe, keinen Beweis dafür, daß dieses Urteil etwas mit seiner eigentümlichen wissenschaftlichen Methode zu tun hätte und aus der als Erfahrungswissenschaft aufgefaßten Geschichte abzuleiten wäre. Er selbst nimmt für seine Denkweise als Grundcharakterzug *Mäßigung* an — nach seinem Geständnis an Marc Monnier (Correspondance III, Paris 1905, S. 272), wo er sich vor dem Gerede verwahrt, das gegen ihn in Umlauf gesetzt worden sei, als habe man es bei ihm mit einem Doktrinär von der Art des Hobbes zu tun. In seiner Kritik der Cousin'schen Philosophie, spricht er sich unbedingt dagegen aus, Wissenschaft ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Moral zu schätzen. Gerade bei Taine ist die natürliche Unfähigkeit der Geschichte, andere als Werturteile wissenschaftlich zu begründen, auch in Beziehung auf das Christentum, tatsächlich anerkannt, und er ruft wohl geschichtliche Erfahrung, niemals aber die Geschichte als Erfahrungswissenschaft für das Christentum an. Sondern eben das tut nur Brunetière für ihn, um dann nachträglich dieses Geschöpf seiner Willkür für seine Wertschätzung des Christentums anzurufen, und dieser den Charakter unmöglicher, erfahrungswissenschaftlicher Begründung zu verleihen. „L'originalité de Taine est d'avoir cherché dans l'histoire, *c'est à dire dans l'expérience de l'humanité,* la solution que des philosophes n'avaient avant lui demandé qu'à

Digitized by Google

la méditation salutaire (heilskräftig) et abstraite" (Revue des deux mondes 1 sept. 1902, p. 240). Brunetière's Sophistik schiebt hier bei der Verwendung von Taines Behandlung der Geschichte seine eigne Definition von Geschichte unter: expérience de l'humanité. Eine so idealistische Definition zu adoptieren hätte sich Taine wohl doch mehrfach besonnen. Brunetière entnimmt Taines Auffassung des Christentums was er für seine apologetischen Zwecke braucht. Was Brunetière als Taines Originalität anspricht, ist in Wahrheit nur ein von ihm zu Bekehrungszwecken gefälschter Taine. Taines Schrecken ist theoretisch geblieben und hat sich kein anderes Denkmal gesetzt als die Spuren, die er in einem Buche hinterlassen hat. Denn eine glaubwürdige Nachricht von Taines Bekehrung, etwa auch nur auf dem Sterbebette, gibt es nicht. Wollte man sich nicht gegen Rhetorenneigungen strenger hüten als es vielleicht Taine getan hat, der schließlich Franzose sein mußte, so könnte man sagen, seine letzte Prosternation vor dem Christentum sei bei einem glänzenden Rhetorenausfall gegen die französische Revolution stehen geblieben. Kant war vor einem solchen Ende besser geschützt, obwohl er sich der Truppe der Apologeten des Christentums schließlich hat einreihen lassen. Kant unterlag einem anderen Zwange als Taine, dem ein Interesse für politische Ansichten nur die Gewalt des Lebens aufgedrängt hat, nämlich die von ihm mit dem deutsch-französischen Kriege und seinen Folgen erlebten politischen Katastrophen seines Vaterlandes. In seinen Briefen an Guizot, den Staatsmann der orleanistischen Aera (Correspondance III, S. 174, 245 ff., 275 f.) tritt dies lehrreich zu Tage. Die im Jahre 1873 mit seinem Gönner getroffene Verständigung für einen Sessel der französischen Akademie blieb freilich ohne Folgen, da Frankreich Taine seinen Bruch mit dem Humanitätsideal nicht verzieh.

Taine ist buchstäblich zwischen zwei Konfessionen schwebend gestorben; er ist ein ungewöhnlich reiner Spiegel des in diesem Zwischenreich Bestehenden gewesen, auf welchem sich Alles so leicht zu trüben pflegt. Mit dem Christentum steht es wirklich so, daß es für einen ehrlich denkenden Menschen nicht leicht ist, sich noch in seinen letzten Tagen zwischen dessen Konfessionen, wenigstens den Zweien derselben, die allein für den denkenden Europäer in Betracht kommen, zu entscheiden. So ist denn Taine dahingegangen, nach-

Digitized by Google

dem er seine Praedilektion für die Konfession, der ihn ohnehin wohl jeder in diesen Dingen Bedächtigere zugeneigt gehalten haben wird, leise angedeutet hatte. Auf jeden Fall fällt die Verantwortung für den Schimmer des Unbestimmten, um nicht zu sagen Zweideutigen, welcher über seinem Ende ruhen bleibt, auf die paar Familienglieder und Pfaffen, mit denen in Frieden zu verharren es sehr verschiedene und nur gleich verzeihliche Beweggründe gibt.

Vollkommen richtig erklärt Ed. Platzhoff in der Deutschen Rundschau (Bd. 113, 1902, S. 273) die Entstehung von Taines Lebenswerk vor allem aus dem Motiv, „den Fehler in der Rechnung Frankreichs zu finden." Das allein entspricht den Dimensionen und Proportionen von Taines Lebensführung.

VI. Victor Hehn.

Victor Hehn ist einer der am meisten energischen und deutlichen Vertreter moderner irreligiöser Skepsis. Diese läßt ihn gelegentlich von der *mir immer unerklärlichen Tatsache des Glaubens* reden (Reisebilder aus Italien und Frankreich. Herausgegeben von Theodor Schiemann. Stuttgart 1894, S. 99). Mit dieser Tatsache setzt sich sein ebengenannter Herausgeber in wunderlicher Weise auseinander. Schiemann ist ein aufrichtiger Bewunderer Hehns; er gesteht ihm „den großen Vorzug seines Geistes" zu, daß er „nicht anders als richtig sehen konnte" (S. XIX). Er bleibt Hehn ergeben genug, um nicht zu verkennen noch zu verdecken, was ihm als Hehns „Uebertreibung in der Skepsis besonders in den aus Frankreich stammenden Aufzeichnungen so nachdrücklich und so schmerzlich hervortritt" und daß das „keineswegs nur seiner Jugend angehört, den „goldenen 26 Jahren", aus denen gerade diese Aufzeichnungen stammen, sondern daß die religiösen Zweifel Hehns „durch sein ganzes Leben bis ans Ende gehn" (S. XX). Aber wenn diese Zweifel Hehn auch nicht „zum dogmatischen Christentum führten, so mündeten sie doch in eine Weltweisheit aus, die seiner Seele Ruhe gab und ließ ihn die Ueberzeugungen anderer, sofern sie wirklich Ueberzeugungen waren, ebensosehr achten, wie er für sich Achtung in Anspruch nahm. An den naiven Glauben und Aberglauben des Volkes zu rühren aber hat er allezeit für Frevel gehalten." Mit diesem letzten Satze Schiemann's hat nun freilich Hehn auf keinen Fall etwas zu tun,

Digitized by Google

und kann auch nichts zu tun haben, wenn anders jener „Vorzug des Geistes", den Schiemann ihm einräumt, ihm zukommt. Wie könnte denn Hehn das von Schiemann vorgelegte Werk verfaßt haben, wenn er wirklich das Rühren an dem naiven Glauben und Aberglauben des Volkes *allezeit für Frevel gehalten* hätte. Hehn denkt nicht daran, sich und seinem religiösen Dafürhalten, sofern dieses dem volkstümlichen widerspricht, als Schriftsteller unverbrüchliches Schweigen aufzuerlegen. Zwar liegt es ihm an sich vollkommen fern, an „volkstümlichem Glauben und Aberglauben zu rühren", und zwar nicht nur wegen seines skeptischen Standpunktes, sondern auch weil er in der Lage ist, an dem Glauben, den er nicht teilt, den Wert, den er für andere hat, vollkommen zu schätzen. Allein das enthebt ihn natürlich nicht der für ihn bestehenden Unmöglichkeit, den Widerspruch mit diesem volkstümlichen Glauben zu vermeiden und sich im Ernst zu dem Satze zu bekennen, wie ihn ihm Schiemann, um sich seinen eigenen Standpunkt zu sichern, unterschiebt — ein solcher Widerspruch erschiene ihm *frevelhaft*. Nicht Hehn mit seiner Skepsis befindet sich in einer verlegenen Situation, sondern Schiemann mit seinem Glauben. Man darf Schiemann nicht gestatten, diesen Tatbestand auf den Kopf zu stellen. Hehn kann hier des groben Wortes *Frevel* um so eher entraten, je freier er selber von der Neigung zu diesem Frevel ist. Ich teile mit Hehn seine Skepsis sowohl in ihrer Rücksichtslosigkeit gegen volkstümlichen Glauben, als in ihrer Abneigung, ohne Not ihm zu widersprechen oder gar ihn anzugreifen.

VII. Heinrich von Treitschke. [1])

A. Hausrath, Zur Erinnerung an Heinr. von Treitschke, Leipzig 1901, S. 106 spricht einmal von Treitschke's auch in seinen späteren Jahren immer wieder hervorbrechenden „alten Gewohnheit die Theologen zu hänseln". Ich kenne sie wohl, diese *Ge-*

[1]) [Diese Worte Overbecks über seine Freundschaft mit Treitschke ergänzen eine frühere Schilderung dieses Erlebnisses aus dem Overbeckschen Nachlaß (mein: Overbeck und Nietzsche 1908, Bd. I, S. 1—38, 82—100) und muten zugleich wie eine vorahnend von Overbeck selbst noch entworfene Erwiderung auf die vorwurfsvolle Anklage herzenskalten Unverständnisses an, die Max Cornicelius (Bd. II der Treitschkebriefe 1913, S. 2—11) gegen ihn erhebt.]

Digitized by Google

wohnheit, denn mit einer für jeden Dritten, der etwa zugehört hätte, unbegreiflichen Naivität, hat Treitschke sie an mir, dem Theologen, jahrelang ausgelassen, den er dann gewöhnlich mit Lipsius kontrastierte, weil ich kein Theologe sei, „keine Faser davon an mir habe". Damals, in unserer Jugend beruhte ein gut Teil unseres unvergeßlichen Verkehrs, besonders bis Herbst 1863, darauf, daß auch er noch keine von den mehreren Fasern des Theologen an sich hatte, die ihm schließlich im Laufe einer uns immer weiter auseinander weisenden Lebensführung doch noch anwuchsen.

Allem Christentum stand Treitschke von sich aus sehr fern, es hat nur s e i n e Religion, der Patriotismus, ihn dem Christentum näher zu rücken vermocht. Was mich anbetrifft, so kann ich ihn nur zu meinen Erziehern im *Unchristentum,* zu den Bestätigern meiner selbst in der im Verhältnis zum Urchristentum empfundenen Fremdheit rechnen. Am 17. August 1863 schickt Treitschke der Frau Freytag seine Photographie mit den Scherzworten: „Da das Original sich leider durch hartnäckigen Weltsinn auszeichnet, so ist es gewiß löblich, daß der Künstler dem Abbilde ein geistliches Aussehen geliehen hat." (Gust. Freytag u. H. von Treitschke im Briefwechsel, Leipzig 1900, S. 11). Ich kann diese Scherzworte nur sehr ernst nehmen. Kein Eindruck hat sich mir über den Schreiber, aus meinem damals gerade höchst intimen freundschaftlichen Verkehr mit ihm „tiefer und hartnäckiger" festgesetzt als der diesen Worten entsprechende. Was man seine spätere *Bekehrung* nennen kann, haben nur die von ihm als Patrioten erlebten Erfolge herbeigeführt. Diese Bekehrung freilich läßt vollends seine Weltlichkeit als einen *Character indelebilis* an ihm betrachten; denn nichts schätze ich an der Entstehung unseres deutschen Reichs höher als seine Weltlichkeit. Dagegen könnte nichts den letzten Funken Patriotismus in mir eher auslöschen, als die Zumutung, um dieses Reichs willen zum Christentum zurückzukehren.

Treitschke gehörte ganz dem Zweck seines Lebens, seinem Patriotenzweck an. Daneben nahm er kaum etwas, am wenigsten sich selbst, ganz ernst. Für diese seine selbstlose Art gibt es vielleicht kein ebenso charakteristisches Denkmal wie seinen Brief vom 4. Juli 1866, in welchem er sich gegen Gustav Freytag über die Schlacht von Königgrätz ausschüttet und ihm zugleich seine

Digitized by Google

noch geheim gehaltene, kürzlich geschehene Verlobung mitteilt. Mit welcher großartigen Beiläufigkeit behandelt er hier diese *persönliche Geschichte!* Wie heroisch unbekümmert um sein und selbst seiner Braut individuelles Schicksal hat er auch dementsprechend das Ereignis in einem besonders strahlenden Moment seines Patriotenlebens unterzubringen und darin für sich und Andere fast zu vertreten gewußt! Wäre nur das *fortes fortuna* wahrer als es ist! Die Tapferkeit seiner Vermählung verdiente jedenfalls mehr Glück als ihm in seiner Ehe beschieden worden ist. Und ich weiß von dieser Tapferkeit etwas mehr als im angeführten Briefe zu lesen steht und die Welt in der Tat zu wissen braucht. Mich hat jedenfalls was ich weiß in der hohen Bewunderung nicht beirrt, die ich vor Treitschke's Behandlung des Lebens empfinde. In ganz anderer Weise ist auch die Behandlung seines Sohnesverhältnisses bei ihm noch ein weiteres, eben so sprechendes Denkmal dessen, was ich seine Selbstlosigkeit nenne. Es ist eine, die sich mit der härtesten Behauptung seiner selbst verträgt, doch insofern nur scheinbar härtesten, als man dabei, nicht zarter als Andere, sich selbst behandelt. Von ihr weiß auch ich für meine Person ein Lied zu singen. Habe ich doch im Grunde nur dankbar anzuerkennen, wie schwer ihm noch wurde, mich *preiszugeben*, zu einer Zeit, wo ihm als Patrioten zweifellos etwas anderes nicht übrig blieb. Als Feinde sind wir, meine ich, nicht auseinandergekommen, auch für ihn nicht, geschweige denn für mich, der ich ihn überhaupt nie „preisgegeben".

Nicht die Politik hat uns zusammengeführt, sondern eine gewisse herzlich empfundene, menschliche Schätzung für einander von allgemeiner Art. Darin ist aber, wie Treitschke nun einmal war, die Gebrechlichkeit unseres Verhältnisses begründet gewesen. Denn Treitschke war ganz Politiker, was ich nahezu gar nicht war. Er war ein g a n z e r Mann, und das habe ich natürlich mit Jedermann an ihm hochgeschätzt, aber daß diese Ganzheit in Politik und Patriotismus wurzelte, mußte mir in der Hauptsache gleichgültig sein. Meinen Defekt in diesem Bereich von ihm mit gleicher Gelassenheit betrachtet zu sehen, hätte stets nur Wahnsinn mich erwarten lassen können. Ich preise mich glücklich, daß es zwischen uns nie zu einem Bruch gekommen ist, nicht nur der nach außen „eklatiert" wäre, sondern der mir sein Andenken ver-

Digitized by Google

dorben hätte. Ich ehre ihn mit aller Welt und habe ihn außerdem in eigner Verwahrung. Darum habe ich auch stets, d. h. vom Augenblick an, daß ich in die Lage kam zu vergleichen, was schon in den Anfangsjahren unserer Freundschaft eintrat, die Empfindung gehabt, Treitschke's politische Freunde seien seine *besseren* Freunde, ohne daß ich dadurch in unserer Freundschaft gestört oder auch nur an der Güte der meinen und im Vertrauen zu der Treitschke's irre gemacht worden wäre. Wir sind freilich nicht die Freunde gewisser Tage geblieben, aber das hat nicht minder noch mehr tatsächliche Wahrheit, als daß wir die alten Freunde zu sein nicht aufgehört haben. Das reicht für ein Erdenleben aus, und ich denke, wir sind beide *irdisch* genug gewesen, um darüber nicht hinauszustarren. Unsere Verschiedenheit mag uns verhindert haben, einander noch näher zu kommen, — sie hat uns doch am sichersten davor bewahrt, einander je feind zu werden. Wir haben beide wohl nie auch nur den Gedanken zu fassen Anlaß gehabt, einander zu bekämpfen. Daß Nietzsche zwischen uns trat, hat Treitschke bitter empfunden; doch lag die polemische Uebertreibung dieser seiner Antipathie uns beiden gleich fern. Verschieden waren wir sehr, und daß wir auseinanderkamen, war unausbleiblich und ist von uns Beiden vielleicht stets so empfunden worden. Unser Temperament nicht nur war grundverschieden, auch dessen Brennstoff. Vermutlich hatte sich in ihm die religiöse Leidenschaft, welche einst die Vertreibung seiner Vorfahren aus Böhmen herbeigeführt, ganz in politische Leidenschaft verwandelt. Was in mir an religiöser Empfindung lebte, war jedenfalls unverbrauchter, und ich neige vielleicht darum noch eher zu religiöser Leidenschaft als zu politischer. Was uns am zuverlässigsten zusammenhielt, war schließlich doch nur unsere *Weltlichkeit.*

VIII. Rohde und Wilamowitz.[1])

In seinem unerträglich gespreizten Vorwort zu seiner Uebersetzung der Orestie will U. von Wilamowitz-Möllendorff (Griech.

[1]) [Die kampfbereite Parteigängerschaft der Jugendjahre, die ihn einst für Rohdes Sendschreiben eines Philologen den Titel *Die Afterphilologie des Herrn Dr. U. v. Wilamowitz-Möllendorff* hatte vorschlagen lassen (Nietzschebriefe Bd. II, 1903, S. 335), klärt Overbeck auf diesem Blatte ab zu einem begründeten Urteil wissenschaftlicher Vorliebe für Rohdes Person und Lebenswerk.]

Digitized by Google

Tragödien Bd. II, 2. Aufl., Berlin 1901, S. 6) Rohde's animistische Darstellung durch Inbetrachtnahme der Entwicklung der jüdischen Religion, wie man sie nun durch Julius Wellhausen kenne, ergänzt wissen.

Rohde und Wilamowitz sind interessante Kontraste in der wissenschaftlichen Behandlung der Religion der Griechen. Wenn anders sie sich vergleichen lassen, obwohl nur Rohde in seiner Psyche und in seinem Heidelberger Rektoratsvortrag zusammenhängende Darstellungen der Sache geliefert hat, während Wilamowitz sie nur gelegentlich, namentlich in den Einleitungen zu seinen griechischen Tragödien, besonders in der zum Agamemnon und beiläufig bietet. Sonst stehen sie zur griechischen Religion als ihrem Objekte wesentlich gleich: sie handeln beide davon als Philologen und insoweit ihr entfremdet, andererseits beide als warme Bewunderer griechischer Kultur überhaupt, griechischer Religion insbesondere, und insofern sind sie als Betrachter der griechischen Religion durchaus miteinander vergleichbar. — Wie verschieden aber verhalten sie sich auf dem ihnen gemeinschaftlichen Boden ihrer Forschung zur Sache! Rohde sie als Freigeist behandelnd, antik, klassisch und naiv. Wilamowitz augenverdreherisch, im unangenehmen Sinn modern, nämlich modern interessiert, romantisch und sentimental. Wie viel vornehmer ist der ganze Stil der Behandlung des Gegenstandes bei Rohde, dies im weiteren Sinn von Stil, von historischer Behandlung eines Gegenstandes überhaupt verstanden. Den großen Stil historischer Betrachtung hält Rohde viel strenger ein, indem er s e i n e Religion möglichst aus dem Spiele läßt, als Darsteller der griechischen Religion dieser ganz angehört und der christlichen gedenkend, noch eher des Gegensatzes und des Unterschiedes, als der Verwandtschaft oder gar Gleichheit. Aber wie viel ruhiger, heller und würdevoller ist darum auch der Stil im engeren Sinne des Worts bei Rohde als bei Wilamowitz, der kaum aus dem scheltenden Ton des Propheten herauskommt und oft nahe daran ist, sein Philologentum zu verleugnen. Daher das widerlich Affektierte, dessen Eindruck Wilamowitz so oft erweckt, während Rohde eben dazu viel zu stolz ist. Er weiß viel sicherer was er will, was ihm allein als Historiker obliegt und zukommt. Es hängt damit zusammen, daß Rohde mit seinem Geist vornehmer umgeht. Er hat dessen weit

Digitized by Google

mehr als Wilamowitz, aber sein Geist drängt sich viel weniger vor. Bei Wilamowitz hat man Anlaß zu klagen, daß er Geist mehr affektiere als damit wirklich erfreue. Rohde besaß zwar jedenfalls in seinen späteren Jahren nicht wenig von jenen *Philologenallüren*, wie sie Menschen gemeiner Art zusagen. Doch war er durch sich selbst und das hohe Maß seiner humanistischen Bildung gesichert gegen das ans Karikaturenhafte grenzende Philologenwesen, das an Wilamowitz zum Vorschein kommt. Ich glaube, daß auch er in seinen späteren Jahren sich zu Jakob Burckhardt viel philologenhaft fremder verhielt als es bei C. Neumann (in der Hist. Ztschr. Bd. 85, S. 416 f.) den Anschein hat, und von seinem Verkehr mit Burckhardt manchen Eindruck davon getragen haben mochte, der ihn als Philologen über Burckhardt nicht so sehr verschieden von Wilamowitz urteilen ließ. Jedenfalls hat er bei seinen letzten Besuchen in Basel Burckhardt nicht mehr besucht, und mich auch sonst zu dieser Zeit eine gewisse Abwendung von Burckhardt wahrnehmen lassen. Nimmermehr hätte doch, meine ich, sein Urteil über Burckhardt's *Griechische Kulturgeschichte*, deren Druck er nicht mehr erlebte, die groteske Ungezogenheit des Wilamowitz'schen (Griech. Trag. II, S. 7) annehmen können.

Wilamowitz erscheint oft als ein ärgerer Heide denn Goethe. Nicht nur, daß er bisweilen wer weiß wie frei gegen das Christentum tut und z. B. von *Schandflecken* desselben, wenigstens „der alten Kirche" spricht (Griech. Trag. II, 140),—als frommer Herzenskünder der Heiden sich zu gebärden, hat er kaum irgend welche Scheu und er tut es fast beständig (a. a. O. S. 131). So ganz ist er in dieser Religion zu Hause, daß er manchmal mit dem frommen Aeschylos selbst *mitbetet* (vergl. z. B. a. a. O. S. 251). So kann es kommen, daß er als Heide in einen erbaulichen Ton verfällt und man einen Theologen des Heidentums vor sich zu haben meint. Wie total verschieden ist daher der Eindruck dieses Heidentums vom Goethe'schen! Man hat bei Wilamowitz und seinen religiösen Praetentionen oft den Eindruck des Synkretismus im untergehenden Heidentum, das seine religiösen Lumpen gern durch alle Gassen schleppt und auf ihnen zur Schau trägt. Wilamowitz ist der modern frömmelnde Philolog, Goethe der freigeistige Künstler des achtzehnten Jahrhunderts. Nichts liegt ihm

Digitized by Google

ferner als der gespreitzte religiöse Bombast, in dem Wilamowitz vom Heidentum zu reden pflegt.

IX. Hermann Usener.

In einer am 1. September 1904 mit dem Geheimrat Usener gepflogenen Unterredung, zu welcher ich ihn durch die gegen die gegenwärtige klassische Philologie in Deutschland gerichtete Anklage gereizt hatte, sie, diese Philologie sei unter den Umständen der Gegenwart eine unfreiwillige Alliierte der bei uns in Deutschland alle Wissenschaft verwirrenden „modernen Theologie", bekam ich beiläufig zu hören, Usener habe seit vielen Jahren und von jeher bei seinem im Gebiete der antiken klassischen Religionen getriebenen religionsvergleichenden Studien vor allem das Interesse verfolgt, *die katholische Kirche ihres Paganismus zu überweisen.* Wie gesagt, beiläufig nur fiel diese Aeußerung und durchaus nicht ohne Absicht meinen Widerspruch herauszufordern, während ich kaum etwas hätte hören mögen, das mich in jener meiner Anklage stärker befestigte, hätte sich doch Usener gegen mich nicht energischer als einen konfessionell, also ganz theologisch interessierten Philologen zu erkennen geben können. Nur daß wir unter Umständen diskutierten, die uns absolut verhinderten, uns in unserem Streit behaglich auszubreiten.[1]) Was es mir denn leider unmöglich machte Usener's Aeußerung aufzugreifen und *ad hominem* anzuwenden. So fiel sie zu Boden und wir gingen auseinander, ohne daß es auch nur zum Versuche gekommen wäre uns darüber zu verständigen. Ob keinen Unterredner nachträglich Reue über das entfahrene Wort befiel, weiß ich denn auch nicht; nur weiß ich von mir, daß ich um ein mir besonders wertvolles Argument für meine Ansicht bereichert heimkehrte, die derzeitige klassische Philologie in Deutschland sei *theologisiert* und Usener gehöre, mag er auch durch Temperament davor geschützt sein, diese Philologie als ein besonders schlimmer

[1]) [Die Begegnung fand im Hause eines Kollegen aus Anlaß des damals in Basel tagenden religionshistorischen Kongresses statt. Seit der ehemaligen Abneigung des Basler Nietzschekreises gegen Usener, der Nietzsche nach der Geburt der Tragödie vor seinen Studenten für *wissenschaftlich tot* erklärt hatte (Nietzschebriefe Bd. II 2. Aufl. 1903 S. 354, an Rohde vom 25. Okt. 1872) war inzwischen mehr als ein Menschenalter verstrichen.]

Digitized by Google

und fanatischer Pfaffe zu treiben, doch jedenfalls nicht zu ihren ungesalbten Meistern. Um so wertvoller war es mir, übrigens eben so beiläufig, im Laufe unseres Austausches auf ein recht intimes Einverständnis hinsichtlich Harnacks als Charakterfigur in der Theologie des Augenblicks und ihrer sogenannten „Christlichkeit" zu stoßen. Auch darauf weiter zu bestehen fehlte die Zeit.

X. H. St. Chamberlain.

Auf der Bahn, die monotheistische oder alttestamentliche Urreligion des Christentums außer Geltung zu setzen, hat auch schon die Verdrängung der religiösen Majestätsrechte Christi durch Maria und die Heiligen einmal gelegen, und können noch andere liegen. So oft die religiöse Anbetung Christi für die des älteren Gottes eintritt, ist in der Tat jener Gottesanbetung der feste Grund entzogen und sie ist in die Luft gesetzt. Davon kann sich die moderne Theologie auch an dem freilich sonderbaren und wie es scheint unbeabsichtigten Fürsprecher, der ihr in der modernen Sprachverwirrung an Houston Chamberlain erwachsen ist, überzeugen. Nach ihm ist Christus der größte menschliche Held der Geschichte, die willensstärkste Persönlichkeit darin, das größte Genie der Geschichte, indem er sich an deren Spitze als das erste Beispiel einer radikalen Umkehr des Willens stellt und damit eine *neue Menschenart* begründete. Solche Auffassung hebt aber das Christentum als Religion auf. Als solche hat bis jetzt ein ideales Gebilde gegolten, das sich aus einem Objekt und einem Subjekt zusammensetzte, einer göttlichen Tat als Objekt, und ihrer Anbetung durch die menschlichen Subjekte. Chamberlain bietet statt des echten Christentums eine modern subjektivistische Umdeutung, bei welcher der Gott eskamotiert ist, es selber nur die Summe einer menschlichen Tat wird, das Gefolge, das sie in der Geschichte nach sich gezogen hat; dann ist dem Begriff der religiösen Gemeinde der der *Menschenrasse* substituiert. Die Theologen mögen an Chamberlain lernen, daß es zur Vertretung des Christentums eben nicht genügt, den M e n s c h e n Christus in die Mitte der Geschichte zu stellen. Eben das hat die Kirche mit ihm nur als Gott getan, und nur so ist das Christentum als Religion zu halten. Chamberlain weiß das am Ende selbst, indem er sich über den Atheismus seines Christentums keine Illusion macht, und sie

Digitized by Google

nur durch ein rhetorisches Spiel mit dem Wort *Religion* verdeckt. Indessen bleibt er damit nur in seinem Beruf und tritt überhaupt nicht als Anwalt des Christentums auf. Wie sollen aber Theologen übersehen dürfen, was Chamberlain zu übersehen vollkommen gestattet ist? Sie können doch den Theismus des Christentums nicht so billig dran geben wie er, und auch ohne ihn das Christentum noch Religion nennen.

Einen recht interessanten Protest richtet Chamberlain gegen seine aus seinem Hauptwerk über die „Grundlagen des 19. Jahrhunderts", in Umlauf gekommene Identifikation mit Gobineau und vor allem dem Satz: „Christus war ein Germane", in der Hardenschen Zukunft XII. Jahrgang Nr. 17, vom 23. Januar 1904, S. 139 ff. — ein echter Chamberlain, voll von Geist, aber kaum minder von Unsinn. Ganz besonders fällt der Zorn der Verteidigung auf, der schon allein sie verdächtig macht. Chamberlain will total mißverstanden sein. Unter Germanen versteht er überhaupt nichts anderes als „Alle Welt", nämlich den ganzen Komplex der slavokeltogermanischen Europäer und laut Definition den *Homo Europaeus albus, sanguineus* des Linnaeus (S. 146). Speziell Christus für einen Germanen zu halten, soll ihm zufolge ihm kaum im Traume eingefallen sein. Wie man aber dennoch im großen Publikum dazu gekommen, ihn anders zu verstehen, darüber weiß er eine Menge allerliebster und höchst lesenswerter Sachen zu sagen, was man sich auch mit größtem Vergnügen gefallen ließe. Z. B. den Satz: „die Mythen des Bildungspöbels dürften nicht unter akademisch Gebildeten, Geschulten Heimatrecht besitzen" (S. 142). Ist aber wirklich der Bildungspöbel am begangenen Verbrechen so schuldig wie Chamberlain meint? Teilt sich Chamberlain nicht selbst mit genanntem Pöbel in die Schuld? Wie konnte er übersehen, daß wer vom Pöbel nicht mißverstanden sein will, sich nicht gerade in dessen dichtes Gewühl begeben darf? Als Europäer hat er dies getan, indem er sich auf öffentlichem Markt zur Posaune der populärsten Zeitidee, die das am Nationalismus krankende Europa kennt, hergegeben hat, nämlich der Rassentheorie. So sehr er sich als gebranntes Kind darum bemühen mag, die Rassentheorie, die sich in seinem Stücke so truthahnartig aufbläht und glitzernd laut macht, wieder unter den Scheffel zu rücken, wird er kaum meinen können, alle Welt werde ihm zu Gefallen blind

Digitized by Google

werden und vom naiven Kontrast des Gebahrens seiner nachträglichen Selbstverteidigung und seiner Anfänge beim Aufbau seines Prachtwerkes nichts merken. Es fehlt auch sonst nicht an verwandten Naivitäten in seinem Aufsatz. So wenn er „nie Unsinn zu lesen" als seine Lebensmaxime der Welt verkündet. *Il ne faut dire ni toujours ni jamais.* Wie einem so gebildeten Europäer des heutigen Tages möglich sein soll „nie Unsinn zu lesen", das braucht niemand zu begreifen und also auch nicht zu glauben. Auch der Schluß des Aufsatzes mit dem „genialen" Kulturhistoriker H. Schurtz hat sein Naives.

Chamberlain ist gewiß ein höchst gebildeter und geistreicher Mann, er ist dies auch als der Dilettant, als welcher er vor allem anerkannt sein will. Aber will er dabei nicht mehr als ihm zukommt? Ist er auch als Dilettant so unzweifelhaft groß und echt? Bläht er sich nicht als solcher über seine Grenzen hinaus? Nimmt er sich nicht selbst zu ernst, um als Dilettant so ganz ernst genommen zu werden? Er ist vielleicht doch nicht mehr als ein seltenes Prachtsexemplar des Typus *Bildungsphilister.*

5. *Adolf Harnack.*

Ein Lexikon.

Abbé — Anregend — Aphorismen — Apokryphenfabrik — Apparat — Arbeit — Baur — Beweiskraft — Biedermannston — Breite — Chateaubriand — Christentum — Einfluß — Erfolg — Europäer — Fachmann — Feuerbach — Fleiß — Geduld — Gnostizismus — Goethe — Größe — Haeckel — Harnackianer — v. Hartmann — Ich — Jesus — Interview — Jülicher — Konfessionalismus — Kritizismus — Kultur — Loisy — Macht — Meisterschaft — Mittelalter — Nebenbelehrung — Nietzsche — Oberflächlichkeit — Patristik — Philosophie — Politik — Publikum — Rationalismus — Redensarten — Renan — Selbstbewußtsein — Sitzungsberichte der Berliner Akademie — Stil — Teilung der Arbeit — Uebersetzer — Urteile über ihn — Vermutungen — Verworrenheit — Volkstümlichkeit — Wärme — Wunder — Zuhörerschaft — Zunft — Zweierlei Gelehrsamkeit.

Abbé.

Adolf Harnack vertritt eine in den Kreisen der Zeitbildung an sich und gemeinhin diskreditierte Sache in Formen, welche dieser Zeitbildung annehmbar und schmackhaft sind, mit Absicht und Erfolg, als professioneller *moderner Christ und Theologe.* Das war

Digitized by Google

einst die charakteristische Aufgabe des Abbé's, die in ihrer Allgemeinheit natürlich an keine Konfession noch Nation gebunden ist. Dank seinen persönlichen Talenten und Schwächen fehlt ihm auch nichts, um dieser Aufgabe in den gerade dem Abbé eigentümlichen Formen mit der in den Kreisen der herrschenden Bildung anerkannten Anmut und Oberflächlichkeit zu dienen. Er ist ein protestantischer Abbé und zwar, wie sein Erfolg genügsam erkennen läßt, auch weil er als Abbé ein lebendiges Bedürfnis der Zeit befriedigt und deckt. Daß er unter dem Titel des protestantischen Abbés noch nicht vorgestellt zu werden pflegt, beweist dagegen nichts. Er entspricht, so betrachtet, auch sonst der allgemeinen Bedeutung, die die theologische Schule, der er angehört, in der Gegenwart hat. Berlin ist freilich eine protestantische Stadt und nicht Paris im achtzehnten Jahrhundert. Man abstrahiere aber beide Male von der Konfession und vom Unterschied in den Formen der Gesellschaft!

„Loin d'être un mouvement en arrière, par son esprit et par sa méthode l'oeuvre de M. Harnack est *un pas nouveau et décisif dans la voie de la sécularisation des études religieuses.* On peut le déplorer: il est naif de s'y méprendre." (P. Lejay, Revue critique 1897 Nr. 41, Nouv. Sér. XLIV p. 199, aus Anlaß der Hoffnungen, die Harnacks marktschreierische Vorrede zur Literaturgeschichte bei den theologischen Apologeten — nach Lejay besonders bei den Engländern — erregt hat). Wie viel zierlicher war der katholische Abbé des achtzehnten Jahrhunderts, ohne daß der jetzige für die Sache mehr und anderes erwarten ließe, außer etwa ihre Auflösung — nicht durch *Eleganz,* aber durch Vergröberung. Harnack ist der Literat nach dem Herzen der ver*ritsch*elten deutschen theologischen Jugend der Gegenwart.

Man könnte auch Harnack mit um so besserem Rechte als *vollkommenen Salonprofessor* bezeichnen, als er diese Charakteristik sich einmal — im Schatten der gewaltigen Privatmeinung Augustins — für den Manichäer Faustus erlaubt hat (S. Alb. Bruckner, Faustus von Mileve, Basel 1901, S. 4). Ob Harnack seine Weisheit in den Berliner Salons wirklich ausbietet, davon weiß ich natürlich ebensowenig als er, daß Faustus es mit der seinen in den römischen tat.

Digitized by Google

Anregend.

Kein Lob hört Harnack häufiger als das: *anregend* zu sein. Was heißt dies, wenigstens bei ihm? Es sei der Entdeckungen gedacht, die Harnack zur doppelten Reihe der Herrenjünger in den Worten des Papias bei Eus. K. G. III, 39, 4 und zum Presbytertitel bei Johannes in den Worten des Euseb. (ebendaselbst § 14) dicht hinter einander in seinem dem Papiasvorwort gewidmeten Kommentar (Gesch. der altchristl. Literat. II, I, 660 und 661) macht, zugleich mit der unbedenklichen Art, in der er sich dabei richtiger Einsichten in die einfachen Verhältnisse des Textes zu entledigen weiß. Diese zwei Beispiele unterstützen sich gegenseitig durch ihr dichtes Beisammenstehen. Von exegetischen Kunststücken der Art wimmeln die Schriften Harnacks, und eben in dieser Menge stellen sie dar, was man ihm wirklich an anregender Kraft zusprechen muß, aber nun auch getrost als das Talent definieren kann, stets Einfälle zur Hand zu haben, und, wo diese, was sehr häufig ist, die Gedanken ihres Inhabers nur verstellen, nie um andere verlegen zu sein, die aus der Patsche helfen. Das Publikum sieht die Fülle von Einfällen sich gern geboten, die ihm bei Harnack alle Texte *interessant* und *unterhaltend* macht — was man sich zur Zeit und Unzeit gleich gefallen läßt. Und wie sollte Harnack Empfindungen des Angeregtseins tieferer Art bei seinen Lesern erwecken? Denn wer kann ohne Gedanken ernstlich anregen?

Den Menschen, den Harnack *angeregt* hat, glaube ich fast an jeder Straßenecke getroffen zu haben, wenn es gerade ein Student der Theologie war. Den, der von ihm *gefördert* worden wäre, habe ich noch nicht zu Gesicht bekommen, und den, der sich zu dieser Förderung gegen Zweifel standhaft bekannt hätte, vollends nicht.

Aphorismen.

Den Schluß des zweiten Bandes der November 1903 erschienenen Reden und Aufsätze (Gießen 1904, S. 369—379), bilden unter dem unsinnigen Titel *Aufsätze VIII* eine Kette Aphorismen: über Wissenschaft und Religion, Angeeignetes und Erlebtes. Sie verraten durchgängig einen Schreiber, der über vieles hat läuten hören, aber kaum irgendwo anschlagen. Er ist darin der auch sonst bekannte Causeur über hochinteressante Gegenstände und

Digitized by Google

mag sich am Ende selbst als ein Muster der „hochgebildeten Journalisten" vorkommen, von denen er in seinem 2. Aphorismus (S. 371) träumt. Den Star in Bezug auf dieses extravagante Vertrauen zum Journalismus könnte ihm die Lektüre von Léon Bloy stechen, Les dernières Colonnes de l'église (Paris 1903).

Apokryphenfabrik.

Ich bezeichne als Harnacksche Apokryphen alle alten Texte, welche in der Form, in der sie Harnack ausbietet, historisch eine Existenz nie gehabt haben und insofern lediglich Harnacksches Fabrikat sind. In eine solche Liste, die sich stark fortsetzen läßt, käme z. B. *die römische Papstchronik von ca. 170* aus der Zeit des Bischofs Soter (Geschichte der altchr. Lit. II, 291 ff.) zu stehen, nachdem schon a. a. O. I, 190 Harnack seine Erfindung in aller Form in die von ihm eröffneten Annalen der altchristlichen Literaturgeschichte eingetragen hat. — Eindringlicher noch springt diese Unart Harnacks an den *anonymen Quellen des siebenten Buchs der apostolischen Konstitutionen* (bei ihm a. a. O. I, 542) in die Augen. Hier sind ganz unklar bestimmbare und unbestimmbare, anonyme und nicht anonyme Quellen durcheinandergeworfen. Schon Funk hat (die apostolischen Konstitutionen S. 116 ff.) gezeigt, daß diese *Quellen* keineswegs alle anonym sind. Es ist nun Harnack völlig verborgen geblieben, daß auch der zweite Teil des siebenten Buches das Verhältnis zur *Doctrina apostolorum* durch die Hand des Interpolators wahrscheinlich einfach mehr oder weniger fortsetzt. Infolgedessen ist die Lehre der zwölf Apostel nicht „die Hauptquelle des siebenten Buches der apostolischen Konstitution" neben andern, sie ist vielmehr die Grundschrift des ganzen siebenten Buchs, neben welcher dafür keine andere Aufzeichnung als koordinierte Quelle in Betracht kommt und insofern die einzige *Quelle* des siebenten Buchs.[1]) Obschon die Apostellehre mit Kap. 32 zu Ende ausgeschrieben ist, so besteht eine allgemeine Beziehung zwischen dem längeren Lob- und Dankgebet 33—38 und VII 30. Das dort enthaltene apostolische Gebot einer sonntäglichen Zusammenkunft „zu beständigem Danke und An-

[1]) [Overbeck hat in seinem kirchenhistorischen Seminar Winter 1896/97 diesen Nachweis ausführlich zu erbringen versucht. Es muß hier bei der allgemeinen Andeutung sein Bewenden haben.]

Digitized by Google

erkennen der uns von Gott erwiesenen Wohltaten, indem er uns durch Christus rettete aus Unwissenheit, Wahn und Fesseln" kann sehr wohl das ausführliche Gebetsformular VII 33—38 veranlaßt haben, dessen absonderliche Länge vielleicht den Interpolator veranlaßt haben mag, ihm eine selbständige Stelle anzuweisen, statt es an jener früheren Stelle einzufügen. Aber auch innerhalb des Stücks finden sich Anzeichen für die Annahme, daß in der Hauptsache das *Gebet* einfach ein Zusatz des Interpolators ist. Aehnliches läßt sich für die andern angeblichen Quellen vermuten. Jedenfalls ist es völlig unstatthaft, — unter Mißachtung dieser näherliegenden Möglichkeit — frischweg die Existenz von fünf weiteren angeblich selbständigen Apokryphen zu behaupten und sie gesondert zu katalogisieren.

Apparat.

Die Fülle von Stellensammlungen, Tabellen, Texten aller Art in seiner altchristlichen Literaturgeschichte wird vermutlich dem Verfasser ein ungeheures Kapitel von Dank eintragen. Ein gutes Teil davon wird freilich nur in der falschen Münze entrichtet sein, die blinde Benützer des Werks allein zu zahlen im Stande sind. Wer näher zusieht, wird bald erkennen, daß gerade dieser Apparat von höchst trügerischem Werte ist, oft Gefahren in sich birgt, denen bisweilen sogar Harnack selbst nicht entgangen ist. Wie viele Leser werden Bd. II, S. 70 ff. (die Regesten aus den beiden Haupttexten der Chronik) nur mit Erbauung schon erblicken! Daß Harnack S. 125 Anm. behauptet, der Austritt des Ignatius „folge" in der Chronik „gleich nach dem Linus", ist nur ein Ergebnis der optischen Täuschung, der Harnack durch seinen Auszug S. 73 verfallen ist. Daß der Antritt in der Kirchengeschichte „nicht besonders erwähnt ist", ist in Eusebius K. G. gar nicht wahr, wohl aber sieht es in Harnack's Regeste zu K. G. III, 21, 22 so aus (II, S. 88). Die abstrusen Spekulationen über das Datum des Todes des Petrus und des Ignatius, denen sich Harnack II, 200. 208. 241 f. überläßt, sind, so weit sie nicht aus den Nebeln sich erklären, die er in früheren Erörterungen (S. 124 n. 5, 125 n. 7) um beide Fragen gebreitet hat, ein Produkt des Vorurteils, in der Chronik des Africanus habe über die angeführten Daten etwas gestanden, was sich Harnack nur selbst durch die imaginären Afri-

Digitized by Google

canustexte, die er S. 119. 124 f. 208 sich und seinen Lesern, zum Teil wiederholt, vorgedruckt hat.

Mit diesem reichen Apparat hat Harnack seine Werke überhaupt meist zu *Eselsbrücken für Gelehrte* gemacht. Ein großer Teil davon hilft auf diesem Gebiete seiner Natur nach nur scheinbar, da er eine Arbeit ersetzen soll, die zu den unerläßlichen Vorarbeiten für Jeden gehört, der mit einer selbständigen Meinung über die Sache hervortreten will. Ich denke dabei besonders an Stellensammlungen wie gleich die erste, mit welcher Bd. II, S. 4 ff. dargelegt wird, wie es mit den Datierungen der K. G. des Eusebius steht. Abgesehen von ihrer unerträglichen Umständlichkeit ist sie a) nicht vollständig, b) in der Interpretation der gesammelten Stellen ganz unzuverlässig und nicht einmal eine scharfe Formulierung für den Tatbestand, den sie zur Anschauung bringen will, vielmehr stellt sie denselben in einer bis zur Inkorrektheit unvollkommenen Art dar. Was Harnack nur im allgemeinen und unter Statuierung mancher Ausnahmen behauptet, daß die Datierungsformeln der Kirchengeschichte sich auf den jedesmal zuvor festgestellten Kaiserantritt zurückbeziehen, ist viel strenger richtig als er selbst meint und es zur Darstellung zu bringen vermocht hat.

Arbeit.

Ecce labora et noli contristari! (Harnack, Reden und Aufsätze. Gießen 1904, Bd. II, S. 379). Wiederum dieselbe Gleichgiltigkeit gegen die Qualität der Arbeit, die ich schon an Harnacks Spruch: *Die Arbeit entscheidet* (Wesen d. Chr. S. 121 in der zweiten Ausgabe der Christlichkeit 1903 S. 208) glossiert habe. Dem verwöhnten Favoriten der öffentlichen Meinung, zu dem er nun einmal im Laufe seines Daseins geworden ist, kann man es am Ende nicht verdenken, daß er den Erfolg seiner Arbeit, so wie er ihn nun einmal davongetragen hat, sich allen Ernstes auf die Rechnung schreibt. Vergäße er darüber im Taumel nur nicht die Arbeit, die er mit seinen Gaben und Kenntnissen wohl hätte leisten können, so würde er vielleicht über sein *Noli contristari* andern Sinnes werden. Statt dessen glaubt er (a. a. O.), er habe in der Welt nicht sowohl sich als das Christentum *gehoben* — die ganze Welt nicht mit sich (er wird das wohl mit einer Gebärde verschämter

Digitized by Google

Bescheidenheit ablehnen!), sondern mit dem Christentum *erbaut.* Doch wäre es so übel nicht, sich durch die Erkenntnis etwas *herabstimmen* zu lassen, daß unter den Danaergeschenken, mit denen ausgestattet der Gelehrte auf die Welt kommt und ohne welche er darin nicht zu existieren vermag, der Fleiß der unbedenklichste und am wenigsten fragwürdigste nicht ist. Diese Unerbittlichkeit des Fleißes verscheucht aus der Atmosphäre des Gelehrten alle übrigen Götter, während es sich doch eben, um die Gediegenheit der Arbeit sicher zu stellen, ernstlich empfehlen dürfte, auch der Faulheit in einer Seitennische ein Altärchen zu errichten. Sogar da wo Zeit und Schaffen sich zu beidseitiger Zufriedenheit in die Hände arbeiten, gehen doch Meditation und Produktion nie völlig in einander auf. Dafür scheint Harnack, dem Apostel der Arbeit in unserem Zeitalter, das Verständnis abzugehen. N i c h t die Arbeit entscheidet, sondern ihre Qualität. Bei einer Denkweise, welche die Arbeit in den Vordergrund stellt, wundere man sich nicht über Zweckwidrigkeit der in der modernen Theologie und Philologie getriebenen Arbeit. Sie dient nur dazu, die unter den Umständen der Gegenwart wünschenswerte Indifferenz gegen die Arbeitsobjekte, die Arbeitsziele zu unterhalten.

B a u r.

Für mich gibt es kein eindringlicheres Anzeichen für den von mir selbst erlebten Verfall der Wissenschaft, als daß auf demselben Gebiete, auf welchem vor einigen dreißig Jahren Baur als Meister galt, heutzutage Harnack in diesem Ansehen steht. Als Ritschlianer mag Harnack auf die Bahn geraten sein, Baur und seine Schule zu korrigieren. Doch hat er diese Bahn nicht ebenso früh resolut und unzweideutig betreten. Der Anschluß, den er an mich suchte, schloß einen anfänglich entschiedenen Willen aus, mit der Tübinger Schule zu brechen. Erst zwei [mehr als zwanzig Jahre später verfaßte] Vorreden, die zum zweiten Bande seiner Literaturgeschichte vom 31. Mai 1896 und die zu den Vorlesungen über das Wesen des Christentums, vom Mai 1900, schieben Baur faktisch beiseite.

B e w e i s k r a f t.

Harnack kann nicht *beweisen* und demgemäß auch nicht *widerlegen.* Er hat seine Fähigkeiten für beides wissenschaftlich eingebüßt, ohne Zweifel im allzu fortgesetzt und ausschließlich

Digitized by Google

gepflegten Verkehr mit seinen Einfällen und Hypothesen. Sie erscheinen ihm nachgerade als der Weisheit letzter Schluß in der Wissenschaft.

In der Ignatiusfrage hat Harnack seit seinem unglücklichen Versuch, Ignatius unter Hadrian unterzubringen, das unbefangene Urteil verloren. *„Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde"* (1886), nennt (S. 2) den Ignatius biedermännisch „eine Persönlichkeit, die kennen zu lernen der Mühe wert ist" und glaubt mit Anerkennung „abstoßender Ausdrucksweise" davonzukommen. Eben das ist die Frage. Man hat doch, bevor man das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde einschätzt, sich wohl zu fragen, was es denn wert sein soll bei dem adulatorischen Ton, der bei Ignatius gegen die von ihm brieflich angeredeten Gemeinden überhaupt Manier ist. So hat der Aufsatz für den, der Harnacks Vorurteil für Ignatius nicht teilt, nicht die geringste Beweiskraft. Aber im einzelnen finden sich vortreffliche exegetische Leistungen darin. So scheint mir das Wesentliche im Gruß des Römerbriefs aufs Reine gebracht (S. 6 ff.) namentlich auch in Hinsicht auf eine verständige Limitation des in den Worten liegenden Zeugnisses für die Autorität der römischen Gemeinde. Ueberhaupt habe ich gegen die Zusammenfassung des Schlußresultates S. 19 ff. nicht soviel einzuwenden. Nur über den vermutlichen Glanz des hier gefundenen Zeugnisses ließe sich sehr anders reden. Wie oberflächlich ist ad. Rom. 9, 1 in seiner Bedeutung S. 18 f. aufgefaßt! Mit Lachmanns *dummem Zeug* ist in diesem Falle nicht so leicht geholfen.

Biedermannston.

Sitzung des 10. evangelisch-sozialen Kongresses vom 25. Mai 1899 (nach dem Referat in Naumanns Hilfe 1899 Nr. 23, S. 10 f.): „Dr. Harnack (Berlin): Es ist mir immer verwunderlich gewesen, wenn man sagte, die Organe der Kirche, die Konsistorien, sollten munterer werden in sozialen Dingen. Ich sage: Um Gotteswillen Hand weg! (Heiterkeit.) Die Konsistorien haben zunächst nur die Aufgabe, Gegebenes zu pflegen. Aber zweierlei dürfen wir von ihnen verlangen — 1. nicht zu hindern, 2. nicht zu stören (Heiterkeit). Das ist billig; aber ich kann nicht sagen, daß es stets eingehalten worden ist (Heiterkeit)." Ich zweifle nicht an der herz-

Digitized by Google

lichen Temperatur dieser *Heiterkeit*. Ich höre förmlich das beifällige Gemurmel, das die Versammlung durchrauscht haben wird, als der Redner nach diesen Worten die Tribüne verließ. Harnack hat es nun einmal mit seiner Popularität dahin gebracht, daß sein Licht, auch wo es nur blakt, wie der Blitz zu strahlen scheint.

Breite (der altchristlichen Literaturgeschichte).

Aus seiner eignen früheren Schriftstellerei hat Harnack kein Bedenken, ganze Seiten abzuschreiben, bald sich ausdrücklich dazu bekennend (wie z. B. mit der ganzen, im Neudruck über 40 Seiten langen Abhandlung über die ältesten christlichen Datierungen II, S. 158 ff.), bald auch stillschweigend (so II S. 217 f. bei dem aus *Zeit des Ignatius* S. 53 f. abgeschriebenen Stück, das überhaupt sehr eigentümlich behandelt ist, da es über die Unfälle, die inzwischen dieser Abschnitt erlebt hat, ohne ein Wort hinweggeht: die Selbstanleihe geschieht unter dem doppelten Bestreben, das Alte für die neuen Zwecke möglichst brauchbar zu erhalten und zugleich möglichst wenig hervortreten zu lassen, was in der seitherigen Fachdiskussion eine Schädigung der alten Leistung veranlaßt haben könnte). — Die bis zum Abschluß des ersten Bandes der zweiten Abteilung erreichten Dimensionen (1020 und 732 S.) lassen ja für den ganzen durch den Titel belegten Zeitraum für die ersten drei Jahrhunderte gegen 4000 Seiten erwarten. Man bedenke, wo das den Einleitenden Untersuchungen gewidmete Kapitel steht — nämlich in einer Literaturgeschichte, zu der es ein Parergon ist, — enthält es doch (zu zwei Dritteln, S. 70—230) etwas völlig unliterarisches — nämlich Bischofslisten. Zu diesem Einleitungszweck steht die Umständlichkeit der Form in keinem Verhältnis. Ausführliche Texte sind hier überflüssigerweise wieder abgedruckt — z. B. der Catalogus Liberianus S. 144—149. Ja rein imaginäre Texte in ihrem fingierten Wortlaut werden dem Leser nicht erspart (S. 171. 191, an welcher Stelle eine neueste Konstruktion eigener Mache als alte Urkunde angemeldet wird). Dann das ungetümlich sich breit machende Tabellenwesen. Das ganz problematische Schema, nach welchem Afrikanus die antiochenischen Bischöfe zu den Römern geordnet haben soll, wird selbst zweimal abgedruckt (S. 208 in einer Gestalt, die jeder Leser sich ohnehin

Digitized by Google

aus den früheren Tabellen S. 119. 124 ff. mit leichter Mühe zusammensuchen könnte). Ferner — gleich die erste Stellensammlung (S. 4—24) erweist sich im Hinblick auf den verfolgten Zweck als der reine Luxus, und auch die eusebischen Doppellisten in Chronik und Kirchengeschichte sind mühsamste, den Leser in lästigster Weise aufhaltende reine Schreiberarbeit des Verfassers. Alles das aber hilft das Buch mästen.

Chateaubriand.

Bei Chateaubriands *Génie du christianisme* ist die Widmung an Bonaparte nicht zu übersehen. Ihr zufolge ist sein Werk streng formell genommen viel weniger eine Festschrift auf das gleichzeitige Jubiläum des Christentums, als auf die bonapartistische Restauration der französischen Kirche und auf das Concordat 1802. An das annähernde Zusammentreffen mit dem Jubiläum des Christentums werden Leser Chateaubriands stets mehr gedacht haben wie er selbst. Was sein Werk anbetrifft, so möchte man den Gedanken an die Jubelfeier der Kirche für allzu weihevoll halten, um für die Abfassung stark ins Gewicht zu fallen. Chateaubriand war von der politischen Bedeutung des Moments weit mehr beherrscht und eingenommen, als von irgend einer religiösen. Das deutsche und protestantische Seiten- und Gegenstück zu Chateaubriands Apologie sind nicht die gleichzeitigen *Reden* Schleiermachers, sondern Adolf Harnacks hundert Jahre jüngeres *Wesen des Christentums*. Beide Schriften sind Festschriften, nur daß die Harnacks sich zum neunzehnten Jubiläum pünktlicher einstellt. Beide sind annähernd gleich betitelt. Beide bei ihren zeitgenössischen Gesinnungsgenossen und Gegnern ganz ähnlich begrüßt, namentlich ihr Erfolg bei den Gesinnungsgenossen gleich —: Chateaubriands Werk durch den Schimmer eines ungleich größeren Virtuosentalents hoch über dem deutschen Schulmanne erhoben, während Harnack ein aus hundertjähriger Schulung außerordentlich viel besser ausgestatteter Schulsack auszeichnet. Beim französischen Vorgänger ist die Oberflächlichkeit reiz- und glanzvoll verdeckt, daher dieser Vorgänger vielleicht die Aussicht voraus hat, beim zwanzigsten Jubiläum den deutschen Nachahmer überdauert zu haben, wenn anders es noch zu diesem zwanzigsten Jubiläum und seiner Feier mit einem neuen parallelen Denkmal kommt.

Digitized by Google

Beide Werke wären besser zu verstehen unter dem Titel *Die Unwesentlichkeit des Christentums* oder auch *Das Wesen, der Geist des Christentums meiner Zeit.*

Christentum.

Mit dem Christentum geht es zu Ende, es hat keine Macht über die Menschen mehr und wird gegenwärtig von manchem seiner öffentlichen Bekenner offen verworfen, von unzähligen sanfter und gewissermaßen still abgelehnt. Diese Tatsache scheint mir so augenscheinlich wie das Leuchten der Gestirne. Man kann sich nun anheischig machen, das Wesen des Christentums, d. h. das was das Recht des Christentums auf Leben und Wirken begründet festzustellen und, wo es irgendwie noch verhüllt ist, vollends an den Tag zu bringen. Dann kann es sich aber weisen, daß es sich um kein lebensfähiges Wesen mehr handelt, weil es dem unbefangenen Blick nur noch die Züge eines absterbenden Wesens darbietet. Es scheint in der Gegenwart Harnacks Beruf zu sein, dies unverkennbar zu machen. Ein so schwächliches Ding wie das Christentum seiner Vorträge mit dem Majestätstitel des *Wesens* ausstatten, heißt nichts anderes, als diesem Ding den Totenschein ausstellen. Daß Harnack und andere von diesem Toten leben, beweist nichts, solange problematisch bleibt, was sie selbst unter den Lebendigen sind, was diese Gesellschaft in der Gegenwart neben der anderen, die vom Christentum entgegengesetzt denkt und sich zu seiner derzeitigen Wesenlosigkeit bekennt, bedeutet. Die Zukunft wird es entscheiden.

Einfluß.

Harnack herrscht, schreibt Maximilian Harden in seinem höchst verdienten Artikel über die kaiserliche Epistel an Hollmann in seiner „Zukunft" (7. März 1903, S. 383), in welchem er auch die beste Kritik dieser Herrschaft geliefert hat.

Wer Harnack in seiner Eigenschaft als Satisfait innerhalb der augenblicklichen Verhältnisse des *Reichs* begriffen hat, wird auch ohne weiteres das sonst Unbegreifliche begreifen, daß an ihm das Denkmal, welches sich der theologische Dilettantismus unseres Kaisers in seinem Briefe an den Admiral Hollmann über Babel und Bibel gesetzt hat, seinen offiziellen Apologeten fand — in der Bei-

Digitized by Google

lage zur Allgemeinen Zeitung, 27. Februar 1903 (Nr. 47, S. 375). Wo waren innerer und äußerer Beruf zu diesem kläglichen Mißgriff, — bei welchem Vertretung fand, was verständiger und schicklicher Weise niemals solche finden durfte —, inniger verbunden als in Harnacks Person, in ihm, dem theologischen Meister der Universität in der Residenz Seiner Majestät, dem Inhaber Ihres Ordens pour le mérite und dem Mitgliede Ihrer Akademie der Wissenschaften? Nicht jeder stände gern an der Stelle, an der er sich bei dieser Gelegenheit so pünktlich eingefunden, aber wer hätte ihn nicht zugleich hier erwartet? Von diesem Harnack'schen Gutachten erhielt ich Kenntnis durch einen meiner jungen Kollegen am 10. März 1903 mit der Aeußerung, er habe Harnack nicht zugetraut, daß er sich so weit gegen den Kaiser hervorwage, so kühn ihm „die Wahrheit zu sagen" sich erlauben würde. Auf diese Kunde beeilte ich mich, das Aktenstück selbst auf der Lesegesellschaft einzusehen. Der Eindruck war gerade der entgegengesetzte. Ich war nichts weniger als *überrascht* und erblickte Harnack gerade da, wo ich ihn *erwartet* hatte. Aber nun allerdings nicht dabei, dem Kaiser *die Wahrheit zu sagen*, sondern die „Unwahrheit" und diesem überhaupt den Dienst zu leisten, der Fürsten von Seiten ihrer Höflinge stets der liebste sein wird: Administration der größten Dosis *Wahrheit* unter Zugabe einer mindestens ebenso großen an Bücklingen, Kritik, zugedeckt mit einer Art Kapporeth von Anerkennung darüber. So huldigte man schon vor der Bundeslade dem Gotte des Alten Testamentes. Harnack verrichtete den Dienst eines Friseurs an der theologischen Perrücke des Kaisers — ganz wie weiland Eusebius von Cäsarea bei Kaiser Konstantin dem Großen.

Erfolg.

H. Taine schreibt einmal an seine Schwester im Jahre 1852: „Le seul moyen de réussir, c'est de ne pas le mériter." (Sa Vie et correspondance, Paris 1902 p. 303). — Harnacks Produktivität scheint mir noch die plausibelste Begründung seines Ansehens. Schlecht ist diese Begründung auf keinen Fall, wenn auch nicht ohne Bedenken und leistet vielleicht für den Bestand dieses Ansehens keine Gewähr. Harnack produziert wie die Natur nach dem Rezept: die Masse bringts und sichert den Erfolg!

Digitized by Google

Europäer.

Im April 1903 ist Harnack zu einem der Vizepräsidenten des sich gerade in der Weltstadt Rom versammelnden internationalen Kongresses der Historiker gewählt worden und hat dort, laut einer Pressenotiz vom 9. April, einen aufsehenerregenden Vortrag über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons gehalten. Am 3. und 4. Juni darauf präsidierte er in Darmstadt dem evangelisch sozialen Kongresse.

Harnacks Ansehen als europäischer *Meister* ist zur Zeit vielleicht nichts anderes als die beste, anschaulichste Verkörperung des Ansehens, das gegenwärtig die Deutschen als *Theologenvolk* genießen. — Und doch haben wir Deutschen, die wir uns zur Zeit wunder was mit dem Begriff des modernen Christentums wissen, in Wahrheit durchaus keinen Anlaß, uns so sehr für diesen Begriff zu interessieren. Rein historisch betrachtet, haben die Franzosen der Wiege des Christentums von Anfang an näher gestanden als wir, sind dem Christentum verwandter als wir und insofern die bessern Christen als wir, die wir uns ja selbst eine andere Vorstellung von der Sache haben einreden können nur mit der sehr nachträglichen Hilfe des Protestantismus. Was haben wir als Apologeten des Christentums geleistet und was die Franzosen? Wie ungleich interessanter sind die französischen Leistungen! Pascal und Harnack — *risum teneatis, amici!*

Fachmann.

Harnack taugt als Fachmann, also in seinem Falle als Kirchenhistoriker, insbesondere Historiker der kirchlichen Literatur nicht mehr denn als Apologet des Christentums. Von dieser letzteren Unzulänglichkeit mag sich eine Ahnung schon in recht ansehnlichen Kreisen verbreitet haben, während die zuerst bezeichnete ein Zunftgeheimnis ist, das sich noch zu verbreiten hat und zu dieser Verbreitung, der Natur der Sache nach, der Zeit bedarf.

Feuerbach.

Vom Feuerbachschen Standpunkt aus wirft A. Rau, Harnack, Goethe, D. Strauß und L. Feuerbach über das Wesen des Christentums (Delitzsch 1903) Harnack vor, er kenne Feuerbach gar nicht (S. 42) und gerate doch, in seinem Widerspruch mit sich selbst,

Digitized by Google

bisweilen auf Feuerbachs Auffassung von Evangelium und Christentum (S. 37). Harnacks *Wesen des Christentums* ist in der Tat eine auffallende Rücksichtslosigkeit, die er sich gegen Feuerbach hat zu Schulden kommen lassen, wissentlich oder unwissentlich. Mit dem Titel seines 1841 erschienenen Buchs hat Feuerbach auch außer diesem Titel überhaupt die ganze Möglichkeit, das Christentum aus seinem *Wesen* unter Menschen zu vertreten um fast sechzig Jahre vorweggenommen. Darf da Harnack den Vorgänger so vollständig ignorieren? Dafür, daß er das Buch kennt, möchte ich die Hand nicht ins Feuer legen. Mag auch jeder heutige Leser seines Büchleins sofort an Ludwig Feuerbach als den Inspirator des Titels denken. Sollte etwa die Einbildung mitspielen, *historisch* mehr vom Christentum zu wissen und zu verstehen? Freunde Harnacks werden wohl immer mit Vorteil für ihn vermeiden, sich durch den Titel an Feuerbach erinnern zu lassen.

Fleiß.

Ohne Frage vorhanden und zwar geradezu staunenswert. Aber die Masse der Arbeit schlechthin tut es nicht, es kommt vor allen Dingen auf ihre Qualität an. Und auf diese wird sich auch die Harnacksche *Arbeit* wohl prüfen lassen müssen, und dabei vielleicht zu merken bekommen, wie wenig schon sie durch sich *entscheidet*. Für die Qualität der erzielten Wirkung leistet pure Arbeit, so kolossal sie sein mag, nicht die geringste Gewähr. [Vgl. oben S. 203 *Arbeit* und unten S. 222 *Kultur*.]

Fremde Gedanken.

Eigene Gedanken hat Harnack sehr wenige, mit fremden dagegen pflügt er auf Schritt und Tritt, im Großen und im Kleinen. Und eben daran hängt der so häufig hervortretende *Leerlauf* seiner Auseinandersetzungen. Denn fremde Gedanken hat man am wenigsten in der Gewalt, sie fallen leicht zur Unzeit ein, nämlich auch da, wo sie gar nicht hingehören und sich im Grunde nichts damit anfangen läßt. Man vergleiche z. B. die Geschichte des Begriffs *μαθητὴς τοῦ κυρίου* in der altchristlichen Gemeinde, mit welcher Harnack an bereits angeführter Stelle Gesch. der altchristl. Literat. II, 660 f. die Worte des Papias bei Euseb. K. G. III, 39, 4 aufhellen zu können meint. Er bringt hier alles nur in Verwirrung,

Digitized by Google

schuld daran ist vornehmlich, daß er sich die von Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, Freiburg i. B. 1886, S. 36 versuchte Geschichte des altchristlichen Gebrauchs von μαθητὴς τοῦ κυρίου zur Unzeit einfallen läßt. Denn anzufangen ist damit zur Auslegung der Papiasworte gar nichts, die gar keine Anwendung des aus Weizsäcker zu Gewinnenden zulassen und auch nicht zulassen würden, selbst wenn Weizsäckers Darlegungen einwandfreier wären als sie sind.

Geduld.

In seinen Aphorismen predigt Harnack neben mancher andern Weisheit *Geduld*. Warten und Geduld sind im Verhältnis zu aller Jenseitigkeit allgemeines Menschenlos. Zweifler und Fromme haben sich nur zu fügen. Mit dem modernen Getue eines Satisfait ist hier nichts zu entscheiden. Jedenfalls sollte, wer zur Geduld rät, die Zeit besitzen, deren es zur Geduld bedarf. Uns Zweiflern wird das Ende, wo es auch eintreten mag, früh oder spät oder gar nicht, stets recht sein.

Gnostizismus.

Mit seinem *Herzen* wird Harnack in der Geschichte mit allem fertig, mit dem neuesten und mit dem ältesten, mit dem Christentum sogut, wie mit dessen altem Antagonisten, dem Gnostizismus: „Mit Freude studiert man diesen Brief (des Valentinianers Ptolemäus an Flora), der so reiche und so wichtige Aufschlüsse gewährt, aber doch zugleich mit Trauer. Welches mit der Geschichte empfindende Herz vermag ohne Wehmut daran zu denken, wie die Christen, die so glaubten, dachten und lebten wie Ptolemäus und Flora, von ihren *Brüdern* behandelt worden sind als Unchristen, als wilde Allegoristen, als unsinnige Philosophaster! Wahrlich die Geschichte ist so reich und so grausam wie die Natur. Saat und Sichel hat sie in der Hand, und das Beste, was sie ausgesät hat, mäht sie ab, lange vor der Ernte — als wäre es Unkraut. Vor siebzehnhundert Jahren bereits ist von Christen das Alte Testament als Joch abgeschüttelt worden, christliche Gemeinschaften gab es, die ihm mit voller Pietät und Freiheit zugleich gegenüberstanden. Und heute nach so vielen Generationen und nach so vielen zwingenden Erkenntnissen ist der Zustand der Freiheit in der Christenheit noch nicht wieder erreicht, den jene kleine Gemein-

Digitized by Google

schaft, Männer und Frauen, so klar und so mutig verteidigt hat. Mögen die Kirchenhistoriker den Spuren jener *gnostischen Vereine* sorgfältiger nachgehen und dabei nicht nur auf die krausen Aeonennamen achten — als wäre das das wichtigste was sie uns lehren könnten — oder auf das Uralte, das sie bewahrt haben, sondern auf die progressiven Elemente, die sie als Schüler des Paulus und Plato entwickelt haben!" (Sitzungsberichte d. Berlin. Akad. 1902 Nr. XXV, S. 535). Hoffentlich befolgen die Kirchenhistoriker diesen Rat nicht oder doch nur mit der äußersten Vorsicht und mit eigenen Gedanken, aber nicht mit Harnacks Versuch, die Geschichte zu korrigieren. So haben eben die patristischen Gegner der Gnostiker *mit der Geschichte empfunden.* Was Freiheit ist, versteht Harnack garnicht, wenn er meint, eine Geschichte, die den Fortschritt fördert, hätte ein Interesse daran, die Kluft zwischen Gnostikern und Großkirchlern zuzuschütten, und wenn er aus diesem Grunde die Gnostiker den Katholiken möglichst anzunähern sucht mit Ausrufen wie (a. a. O. S. 522): „Ist das Mythologie? . . Es ist nüchterne Beobachtung und Wissenschaft." Als ob so etwas überhaupt irgendwo im zweiten Jahrhundert vorhanden war außer höchstens bei ehrlichen Antichristen!

Goethe.

Sehr begreiflich, daß unsern Schriftstellern in der zur Zeit grassierenden Goethomanie begegnet, sich mit Goetheworten vollständig zu vergreifen. Wie oft prangt auf Titelblättern ein Wort Goethes, das sich kaum lesen läßt, ohne daß man empfände, anders als in der Stille lasse es sich kaum verehren! Als Goethekenner geberdet sich Harnack in den Texten und Untersuchungen (Bd. XX Heft 3, S. 147 zu Claudianus Mamertus De statu animae epilogus p. 196 ed. A. Engelbrecht, Wien 1885). Weniger harmlos erscheint Harnack vom Zeitgeschmack inspiriert, wenn er (Wesen d. Chr. 1900, S. 3, 2. Aufl.) sich gestattet, Goethe als seine *ultima ratio* bei der Vertretung des Christentums anzurufen, in welchem Falle man wirklich nicht weiß, gegen wen die Pietät ärger verletzt wird — gegen das Evangelium oder gegen Goethe. — Auch zu seinem Diodor von Tarsus (Leipzig 1901, S. IV) entlehnt Harnack sein Motto Goethe. Ob es besonders paßt, fällt gar nicht besonders in Betracht — jedenfalls hat ungefähr jedes Buch den gleichen

Digitized by Google

Anspruch darauf. Was soll man sich unter dem Metalle, das sich Harnacks Diodor entnehmen läßt, damit es sich jeder nach seinem Bilde präge, denken? Sehe denn jeder, bevor er ans Prägen geht, zu, wo er das Metall dazu findet! — Was die Spruchweisheit Goethes vor allem auszeichnet, ist seine Meisterschaft in der Vereinigung von Paradoxie und Evidenz. Denn darin besteht das eigentliche Geheimnis von Aphorismen, die sich über Rhetorenkunst erheben wollen. Gerade diese Eigenschaft aber ist es, welche der in der Literatur landläufige Gebrauch Goethescher Weisheit Goetheschen Aphorismen zu rauben meisterhaft versteht. Wo Goethe heute zitiert wird, ist in der Regel entweder interessante Paradoxie oder schlagende Evidenz dahin — Goethe ist paralysiert und zu fremdem Dienst gepreßt, zu dem der sogenannten *modernen Bildung*. Darum ist heute nichts verdächtiger als der passionierte Goethegebrauch, und Scheu in diesem Gebrauch ein Symptom geistiger Gesundheit.

Größe.

Bei der unendlich bunten Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft besteht unter uns wohl für *jedermann* die Möglichkeit, irgendwo als *groß* geschätzt zu werden. Dabei sollte man sich allerdings billig wundern, was für Leute man bisweilen in der Schar derer findet, die dieses Beiwort austeilen. Die Individuen erklären es eben nicht, der Zeit oder Herdengeschmack spricht mit. Und so groß ist nun freilich auch Jülicher als Historiker doch nicht, daß *sein* Spruch (vgl. unten S. 234 *Urteile über Harnack)* allen Widerspruch verstummen ließe.

Harnacks *Größe* beruht darauf, daß er Niemandens Schüler ist und in gewissem Sinn auf sich selbst steht, genügende Talente hat um damit die Kosten seiner Lebensfahrt zu bestreiten. Diese Talente sind erstens die Unverdrossenheit und Ausdauer seines Fleißes und zweitens die Vielzahl seiner Ohren, mit der er es bei diesem Gliede der ephesinischen *Multimammia* gleich tut. Zu den vielen Ohren kommt noch die gehörige Gelenkigkeit der Muskeln, der Ohr- und Halsmuskel. Er ist ein Vogel Wendehals, der überall hinzuhören vermag. Das alles ist keine verächtliche Ausstattung, um als Gelehrter seinen Weg zu machen, aber allzuweit her ist es damit auch nicht. Es setzt voraus, daß Harnacks Ingenium

Digitized by Google

von fremdem Gute lebt, und zwar aus dem allerbesten Grunde, weil er des eignen entbehrt. Gedanken hat er nicht, wer hätte etwas der Art bei ihm vernommen, aber aus ihm klingen unzählige Gedanken heraus, die ihn umtönt haben und die er virtuos aufzuschnappen in der Tat wunderbar organisiert war. Nun summt und schwirrt es in ihm wie in einer Meermuschel, es klingt, schlägt aber nie an. Ein runder, heller Ton ist nicht darin und kommt nicht heraus. Das macht vielleicht klar, warum Harnack in der Tat kein Schüler ist. Ein Schüler ist der Erbe und Fortpflanzer eines fremden Gedankens, oder mehrerer. Fortpflanzen läßt sich nur was man selbst besitzt. So ist er weder Schüler, noch zur Lehrerschaft befähigt. Er sieht nur wie ein Schüler aus, dank jener immerhin absonderlich ihm eignenden Begabung. Die Nichtigkeit seiner Schule wird aber die seiner Schülerschaft schon an den Tag bringen.

Ist, wer den Vorteil, den er hat, Schüler gewesen zu sein, am besten veranschaulicht, ein Musterschüler, so hat Harnack auch an seiner Schülerschaft nur eine weitere Staffel zu seinem Meisterruhm. Er ist eben durch sehr viele Schulen gelaufen und dies mit mehr Vorteil als Mancher, der Einer treu geblieben ist.

Harnack phosphoresziert wohl, aber er leuchtet nicht. Gewiß ist etwas an ihm, aber wenig. Immerhin langt es für das Lichtbedürfnis der Menge, namentlich das Bedürfnis der heutigen Menge nach religiösem Lichte, das nur ein indiskreter Heißhunger ist.

Haeckel und Harnack sind die beiden angesehendsten H der deutschen Wissenschaft in der Gegenwart. Doch nicht nur durch die Initiale verwandt, sondern Doppelgänger durch ihre ganze Geistesart und auch in ihrem Erfolge bei der öffentlichen Meinung, sodaß Harnack der Haeckel der modernen Theologie und Haeckel der Harnack der modernen Naturwissenschaft genannt werden kann. Haeckels *Welträtsel* und Harnacks *Wesen des Christentums* sind ungefähr gleichzeitig erschienen. Nicht umsonst hat sich auch einer der ergebendsten und auch sonst besten Harnackianer auf Häckel gestürzt: Fr. Loofs, Anti-Haeckel. 3. Aufl. Halle 1900. Man kann dem Streit ruhig zusehen, insofern es der Streit des Walfischs und des Elephanten ist — des Wassertiers und

Digitized by Google

des Landtiers, die nicht zueinander können. — Den Spekulationen Haeckels über Entwicklung, soweit sie über Darwin hinausgehen, versagt auch Hippolite Taine die Gefolgschaft. Darwin gehe bis zur letzten Grenze, die durch Hegels und Schopenhauers romanhafte Auseinandersetzungen gezogen sei — „au delà, par exemple quand c'est Haeckel qui parle, je m'arrête, je sens le sol chanceler, je n'ose plus suivre." (Vie et correspondance T. III 1905 p. 238).

Harnackianer.

Es gibt keine Goethianer, Beethovenianer, Mozartianer, — auch keine *Janer* bei wirklich großen Gelehrten, z. B. keine Newtonianer. Wie für alle hervorragenden Männer, deren Aufkommen sich rasch vollzogen und die, bevor sie als echte Größen das allein entscheidende Urteil der Zeit noch über sich hatten ergehen lassen, ihre Anhänger, so sind auch bei Harnack die Harnackianer die größte Gefahr für sein Ansehen. Er ist ein Opfer seines Favoritentums. — Uebrigens möchte sich mancher, der *Janer* überhaupt nicht zu seiner Verfügung hat, sich für eine Behandung bedanken, die Harnack von seinen *Janern* sich gelegentlich gefallen lassen muß. E. Rolffs erhebt ihn in den Himmel, nicht ohne ihn darauf aufmerksam zu machen, daß er der Heros, der hineingehört, nicht ist (— auf welche Stelle ich schon im III. Nachwort S. 213 meiner zweiten Christlichkeit aufmerksam machte). Und wie gönnerhaft muß sich Harnack von unserm [Basler] Harnackianer P. Wernle behandeln lassen. Es ist zu bedenken, daß Wernle eine halbe Generation jünger als Harnack sein mag, wenn er aus Anlaß von Harnacks Missionswerk (Basler Nachrichten 1902 Nr. 336) von dem „prächtigen" Buche spricht, das „die theologische und geschichtliche Forschung ausfülle" und gegen Ende das erreichte Ideal dahin charakterisiert: überhaupt sei es schon eine Wohltat, daß hier „ein Mann, der seine Position zweifellos und freudig auf dem Boden des Christentums nimmt, so frei von jeder Engherzigkeit und Gehässigkeit das Heidentum beurteilt. Weder ist ihm das Heidentum als solches schlecht und teuflisch, noch das Christliche in allen seinen Erscheinungen göttlich und gut" usw. Diese Stelle verrät ganz besonders naiv, was so ein moderner Christ im Grunde dem Christentum zutraut!

Digitized by Google

Eduard von Hartmann's Streitartikel in der Gegenwart 1901 Nr. 1, S. 4 ff. und dann noch Nr. 14, S. 210 ff. u. Nr. 15, S. 230 ff. gehört in seinen Negationen dank seiner Klarheit und Rücksichtslosigkeit zum Besten, was gegen Harnacks Wesen des Christentums geschrieben worden ist, obwohl der Standpunkt keineswegs so schroff abweicht, als es aussieht, denn auch v. Hartmann ist nur ein relativer Gegner des Christentums, dessen er sich annimmt um es gegen seine Freunde zu schützen. So sind denn Harnack und v. Hartmann als Apologeten des Christentums Rivalen. Ihr Turnier verläuft ziemlich unblutig und nicht einmal ohne die schönsten Reverenzen — aber dabei bringen sie das Christentum doch um die Wette um. Es, um dessen Form und Inhalt Fangball gespielt wird, muß die Kosten der Unterhaltung tragen. — Ich freue mich, in v. Hartmann schon vor langer Zeit (1875 im Vorwort meiner Studien zur Geschichte der abendländischen Kirche Heft 1) den Pfaffen gewittert zu haben. Was v. Hartmann verteidigt, ist die höhere Sache, aber leider überhaupt ein *Non ens*. Aber er verteidigt wenigstens nicht eine erbärmliche Philisterreligion, das herrschende Christentum der Bildungsphilister unserer Zeit. In der Tat ein Mönchszank nur, so grimmig er aussieht — welches Aussehen ja auch nichts dagegen beweist. Harnack ist historischer (wie v. Hartmann mit Recht sagt pseudohistorischer), — v. Hartmann metaphysischer (d. h. pseudophilosophischer) Apologet des Christentums. Wie kann v. Hartmann sich zu dem Stumpfsinn versteigen: uns moderne Menschen gehe das Idealbild der Synoptiker (von Jesus) *recht wenig* und der historische Jesus *gar nichts* an? Das ist doch nur eine Extravaganz des falschen Idealismus! So gering man auch unser Wissen von Jesus schätzen mag, so bleibt doch Jesus in *jedem nur irgendwie historisch* betrachteten Christentum ein daraus ganz unablösbares Stück — und wenn es nur so weit wäre, daß Jesus jeden Betrachter des Christentums etwas angeht. Einfach als historische Figur des Christentums zu streichen ist Jesus für keinerlei Betrachtung des Christentums. Wenn er auch den Namen des Christentums für ganz nebensächlich erklärt und bereit ist auf den Titel zu verzichten, so ist das Christentum, das ihm in Hand und Kopf bleibt, nichts, was dahinein ohne Jesus kommen konnte. Der Streit geht wirklich um Namen. Der Götze, den Harnack Christentum nennt, nennt von Hartmann Metaphysik.

Digitized by Google

Beide üben dieselben Künste bei ihrem priesterlichen Tempelhüterdienste aus. Der Zeus am Götterhimmel dieser Priestergesellschaft heißt — die Gegenwart. Der *moderne Mensch* ist das Wesen, auf das beider Blicke unverwandt gerichtet sind.

Ich [Franz Overbeck].

Man frägt in Paris: Que fait le duc de Broglie quand il ne fait rien? — und antwortet: il dédaigne! Ich fürchte, als der Einsiedler, der auch ich bin, mit dem hohen Herrn ähnlichen Gefahren ausgesetzt zu sein. Und doch ist mein *Nichts* immer noch nicht eitel Verachtung. Die Zeiten, wo ich in Harnack „den aufmerksamsten Leser einzelner von mir zur Geschichte der ältesten Kirche gegebenen Andeutungen" noch sehen konnte (s. mein „Zur Geschichte des Kanons" 1880, S. 73) liegen mir jetzt längst fern. „Du hast die Kraft mich anzuziehn besessen. — Mich festzuhalten nicht!" Wir haben uns im Leben gestreift, nur um an einander die Erfahrung jenes Dichterwortes zu machen. Daß Harnack mich einmal „den ersten Kirchenhistoriker Deutschlands" genannt haben soll, erfahre ich erst von E. Platzhoff-Lejeune (Neue Zürcherzeitung 1903 Nr. 143 Beilage). Unsere Beziehungen haben damit begonnen, daß Zarnkes literarisches Zentralblatt mir als seinem ständigen Mitarbeiter Harnacks Doktordissertation zur *Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus Leipzig 1874* zur Besprechung sandte und ich in der Nummer des 2. Mai 1874 Spalte 585 f. dieser Aufforderung entsprach. Darauf sein kurzer Dankesbrief vom 14. Juli 1874 unter Beigabe seiner Habilitationsschrift über den Gnostiker Apelles, über die Harnack das erbetene Urteil bald in Händen hatte und sich dafür durch eine eingehende Replik schon am 9. Oktober 1874 bedankte. Das war ein recht gewöhnlicher Anfang eines Gelehrtenverkehrs. Später beschränkte sich Harnacks Beantwortung meiner oft recht ausführlichen, allerdings meist abweisenden Briefe, mit denen ich ihm den Empfang seiner literarischen Zusendungen anzuzeigen pflegte, fast durchgängig auf Karten; denn zu dieser Zeit hatte er in der Tat anderes als Briefe zu schreiben, nämlich Bücher.

In einem Tischgespräche, das wir bei mir einmal führten, fiel meinerseits der Witz von Paulus als dem Leidensgenossen Hegels: *Er habe nur einen Schüler gehabt, der ihn verstanden habe, Marcion*

Digitized by Google

— *und dieser habe ihn mißverstanden!* Auch damals war Harnack freilich nicht mein Schüler, so wenig wie sonst jemandes, aber doch auch der meine nicht weniger, als der noch so mancher anderer Lehrer, ja er wendete mir von seinen tausend Ohren vielleicht ein paar zu, und auch ich hatte am gemeinsamen Spiele mein Vergnügen. Das ist gründlich vorbei seit seiner ungezogenen Anzeige einer ihm mißfälligen Arbeit von mir (Dezember 1898). Nach dem Erscheinen meiner neuaufgelegten *Christlichkeit* im Sommer 1902 erfuhr ich durch Herrn Geheimrat J. von Eckardt,[1]) einen halben Freund sowohl Harnacks als meiner — ich schreibe dies am Tage seines Besuchs auf meinem Zimmer den 9. September 1903 — Harnack scheine zur Zeit die Meinung zu hegen, meiner Schrift (Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie) stets ganz besonders verpflichtet gewesen zu sein — was doch wohl seinerseits Illusion sein möchte. Ich besitze mancherlei gedruckte und briefliche Zeugnisse über die Einflüsse, die er von mir erfuhr. Darunter nicht ein einziges, das besagte Illusion bestätigt und überhaupt nur von meiner *Christlichkeit* redete. Am allerwenigsten war von ihr in den Anfängen unserer Beziehung die Rede, wie Harnacks Briefe von 1874 unzweideutig beweisen. So war es mir interessant durch von Eckardt zu erfahren, Harnack habe sich entschlossen, zur Zeit aus jenen vermeintlichen Pietätsgründen über meine neue *Christlichkeit* zu schweigen, — was, wie ich Eckardt andeutete, für ihn vielleicht das Beste ist, demgemäß ich auch meinerseits schweige und damit sehr gegen mein Interesse handle. Wenn ich ein jüngerer und vor allem ein gesünderer Mann wäre, setzte ich mich ohne Frage noch beizeiten zur Wehr und schriebe eine Streitschrift gegen Harnack als Seitenstück zu meiner alten *Christlichkeit.* Ich möchte Harnack öffentlich so wenig wie sonst jemand in seiner Person angreifen — meine gegen ihn gerichtete Kritik gälte nicht so sehr ihm als der öffentlichen Meinung.[2]) Was Harnack und ich für das Christentum bedeuten, ist eine Personenfrage auf jeden Fall n i c h t. Da hat das Christentum und die ihm

[1]) [Der bekannte Diplomat aus dem auswärtigen Reichsdienst war um die Jahrhundertwende kurze Zeit kaiserlicher Generalkonsul in Basel.]

[2]) [Dadurch haben wir uns auch in der hier veröffentlichten Auswahl bestimmen lassen und möglichst nur Stücke mit prinzipiellem Einschlag zusammengestellt.]

Digitized by Google

zur Zeit geschaffene Weltlage das letzte Wort. Die Zukunft, der es auf die Untersuchung der S a c h e ankommt, wird wenig Anlaß finden, nach Namen zu fragen, die alle nur geringe Bedeutung haben werden für das, was dann noch in der Welt vom Christentum aufrechtsteht oder darniederliegt. Darüber walten dann *höhere Gewalten.*

So weit wie Harnack bringt es nicht jeder. Unter allen Umständen setzt ein Erfolg wie der seinige Vorzüge und Talente voraus, und am allerwenigsten denke ich daran zu bezweifeln, daß Harnack mit allem, was er hinter sich brachte, etwas geleistet hat, wozu ich n i c h t im Stande gewesen wäre. Auch liegt mir ferne, das was ich Harnack mit diesem Zugeständnis vorgebe, zu verkleinern. Doch preise ich mich nicht minder ehrlich und von Herzensgrund glücklich um meines Unvermögens willen. Wahrlich nicht um mich mit dem Heiligenschein irgend welcher Unscheinbarkeit zu schmücken, beglückwünsche ich mich zu meiner Obscurität. Lieber steige ich scheidend in den Lethe, als daß ich beim Abschied ein Gefolge wie Harnacks Werke hinter mir sähe. Nicht daß ich vom menschlichen Nachruhm pessimistisch dächte. Zum Vorteil nehme ich mir nicht meine Entsagung an, wohl aber das Geschick, einem Lose wie dem Harnacks und seines Gleichen entgangen zu sein.

J e s u s.

Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus angekündigt hat, hinein. Mit einem Billetchen, einem sogenannt „Offenen Brief an Herrn Prof. Cremer" zur Verteidigung seiner Vorträge über das Wesen des Christentums (Christl. Welt 1901 Nr. 44, Sp. 1043 f.) das diesmal so unerträglich kurz ausgefallen ist wie andere seiner Aeußerungen unerträglich breit, versucht Harnack den Anstoß zu beheben, den der Altgläubige Cremer an seinem Satz, Jesus gehöre nicht in das Evangelium (Wesen d. Chr. S. 91) genommen hat. Da nun (Nr. 46, Sp. 1084 ff.) Loofs noch die Diskussion mit fortführen hilft, ist mein Eindruck, in die Gesellschaft schlauer Theologen geraten zu sein, die sich, mit ihren Erörterungen über das Christentum und ihr Verhältnis dazu, doch nur über sich selbst unterhalten. Sie sind der einzige Gegenstand ihrer Zurechtweisungen, ihrer Zugeständnisse und der Fest-

Digitized by Google

stellung, daß kein theologischer Machtspruch sie trennen werde, wenn sie nur selber es ernst nehmen! So ist denn der Streit, ob Jesus ein Gegenstand der alten religiösen Verehrung noch ist, die man ihm einst zollte, zu einem bloßen Wortstreit geworden. Entweder ist die alte *Empfindung* für die Gottheit Christi noch da, und es fehlt nur das Vermögen, die alle Welt überzeugenden Worte dafür zu finden — oder vorhanden ist noch die Einbildung, an diesen *Worten* fehle es nicht. Was dann fehlt, ist die Empfindung, der diese Worte Ausdruck zu verleihen hätten.

Der Satz von dem nicht ins Evangelium gehörenden Jesus hat dann Harnacks Anhänger gegeneinander auf die Beine gebracht (P. Wernle und N. Hauri im Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1903, 30. Mai Nr. 22, S. 99 f.). Auch E. Rolffs (Harnacks Wesen d. Chr. 1902, S. 11), Paul Jäger, Eb. Riegel (Zur Frage: Gehört Jesus ins Evangelium. Christl. Welt 1902 Nr. 23, Sp. 535 ff.) und A. Farner (Schweiz. Prot.-Blatt 1903 Nr. 25, S. 198 ff.) nehmen sich des provokanten Sätzchens an, nicht zu vergessen Harnack selbst in seiner Selbstverteidigung (Christl. Welt 1901 Nr. 46, Sp. 1076 ff.).

Interview.

Daß ein Bismarck für seine Zwecke, um sich im Falle der Not desavouieren zu können, sich von unserer Tagespresse ausfragen läßt, wird nur vor idealistischen Panegyrikern einer Entschuldigung bedürfen. Was soll man aber dazu sagen, wenn auch deutsche Professoren in der Ausübung ihres Berufs zu solchen Künsten herabzusinken für gut finden und als Konkurrenten unserer Staatsmänner sich zu gebärden beginnen? Diesen Diplomatenbrauch führte Harnack in deutsche Gelehrtensitten ein in der Lettre de Berlin des Pariser Temps vom 4. Februar 1904. Während er in seiner Rektoratsrede vom 3. August 1901 seine Ansprüche vor preußischen Staatsministern geltend zu machen hatte, erscheint Harnack im Temps wie ein protestantischer Papst, der selbst dem Katholiken (Loisy) Lektionen erteilt. Dies zur gleichen Zeit, da sein Feind P. Denifle (a. a. O. S. 35 f.), ihm das Zeugnis erteilt, er habe „aufgehört ein Christ zu sein, obgleich er Protestant bleibe und bleiben könne."

Jülicher.

Wer etwas lernen und nicht gerade sich unterhalten will, wird viel besser an Jülicher gewiesen, als an Harnack, der nicht nur

Digitized by Google

weniger belehrt, sondern auch viel eher und öfter in die Irre führt. Mit Jülicher ist viel eher auf einen guten und festen Grund zu wertvollen Erkenntnissen zu kommen. Es gehört zu Harnacks Glück, Leute wie Jülicher zu seinen Bewunderern zu zählen oder doch zu denen, die nur im stillen Kämmerlein den Kopf schütteln.

Kritizismus.

Harnack will das Christentum nicht umstürzen. Er könnte es auch gar nicht. Was in der modernen Zeit vom Christentum am Boden liegt, haben andere zu Boden geworfen.

Konfessionalismus.

Hartnäckig und auf beschränkteste Art vorhanden, aber von trügerischem Scheine. Er hindert Harnacks Ansehen unter gut ultramontanen Kulturkatholiken nicht. Wie Harnacks Besitz überhaupt, auf Entfernung brillant, in der Nähe dürftig. Harnack tut das seine, um den Streit der Konfessionen zu verewigen.

Kultur.

Man lese Harnacks Bekenntnisse über Arbeit und Weltkultur in seinen Vorträgen über das Christentum S. 77 und erstaune darüber, einen Mann, der so viel wissenschaftlich gearbeitet hat und so viel mit Kultur sich zu tun gemacht hat (auch von wissenschaftlicher Arbeit mutmaßlich so manche Freude gehabt, die dabei nun einmal zu erfahren ist, wie Jeder, der sie kennt, weiß, mit alle dem auch so viel Erfolg gehabt hat), so geringschätzig von Arbeit und Kultur reden und damit so zu sagen seine größten Wohltäterinnen so undankbar verleugnen zu hören. Bei näherem Zusehen kann sich das Erstaunen geben. Weder Menge noch Erfolg der Arbeit sind je Erzeugerinnen ihrer Freuden und können dazu dienen, sie zu unterhalten, sondern ihr eignende Qualitäten höherer und innerlicherer Art.

Loisy.

Der angesehene Fortschrittstheologe des französischen Katholizismus, Alfred Loisy, bemerkt in seiner Streitschrift gegen Harnack Evangelium und Kirche (München 1904, S. 39) über dessen Evangelienkritik malitiös, daß man Christus vielleicht weniger diene als man glaubt, wenn man ihm Ideen zuschreibt, die man selbst

Digitized by Google

für die richtigsten hält. Damit ist ein durchschlagender Charakterzug an den Gelehrtengeberden Harnacks herausgespürt. Mit Loisy gegen Harnack ehrlich verbunden ist sein [ursprünglicher] Glaubensgenosse C. Jentsch: „Ein französischer Antiharnack" (Grenzboten 1904 Nr. 7, S. 407 ff.).

Macht.

Wer sich heute noch als Apologet des Christentums auftut und in dieser Eigenschaft einen Gipfel im öffentlichen Ansehen erreicht, ist Aristokrat in einer Gesellschaftsklasse, die man als Bildungsphilister zu bezeichnen hat. Ihr Palladium ist die Bildung, sie sind dahintergekommen, was gerade mit diesem Dinge sich anfangen läßt, seitdem sie sich noch gar in der Presse die wirksamste Maschine fabriziert haben zum Zuschneiden, wenn auch nicht des echten oder ernsten, so doch des Tagesruhms. Um Philisterhäuptling zu werden, reicht es nicht hin, sich dazu zu eignen — man muß es auch zu werden verstehen. Bringt man das Opfer, so ist man der zu pflückenden Lorbeeren von vornherein sicher, man vertritt eine *dankbare* Sache.

Meisterschaft.

Ein Meister vereinfacht, entwirrt, hellt auf, engt das Gebiet des Problematischen, nur Konjekturalen in seiner Wissenschaft möglichst ein. Von alledem tut Harnack das Gegenteil, er kompliziert, verwirrt, verdunkelt, erweitert das Gebiet des Problematischen weit über alles unvermeidliche Maß hinaus. Es gibt gute und fruchtbare Hypothesen, an deren Besitz man den Meister erkennt. Sie zeichnen sich vor allem durch die Eigenschaft des Umfassenden aus, mit der sie eine Menge von Tatsachen decken und beleuchten. Wo ihnen diese Eigenschaft fehlt und sie insofern klein sind und besser Konjekturen als Hypothesen genannt werden, haben sie doch den Vorzug des Schlagenden, sich gleichsam von selbst Beweisenden. Weder jenes noch dieses sind kennzeichnende Vorzüge der Harnackschen Hypothesen.

Mittelalter.

In ihm weiß Harnack verhältnismäßig wenig Bescheid, was seine Mitteilsamkeit nicht hindert, sich hier um so bequemer gehen zu lassen. Im Grundriß der Dogmengeschichte (Zweite Hälfte.

Digitized by Google

Freiburg 1891. S. 53) findet sich der Satz: „*Alle* Wissenschaft, auch die gesundeste, wird stets ein Element in sich schließen, *durch welches sie den Glauben, der Ruhe begehrt,* beleidigt, sie wird eine Frische und Freudigkeit zu Schau tragen, welche der Devotion als Keckheit erscheint; ja sie wird, *auch wenn* sie im Ausgangspunkt und im Ziele sich mit der Kirche Eins weiß, *niemals einen negativen Zug verleugnen* können, weil sie *mit Recht* immer finden wird, daß die Prinzipien der Kirche in den konkreten Ausprägungen des Lebens deterioriert und durch Aberglauben und Wünsche entstellt wird." [Kursives von Ov. hervorgehoben]. Diese Auslassung wird charakterisiert durch die Stelle, an der sie steht. In seinem Wesen des Christentums, dem die Aufgabe obschwebt, die Gegenwart und mit ihr sich selbst über das Christentum aufzuklären, findet sich nichts der Art. Harnack ist eben zwieschlächtig eingerichtet. Er h a t alle modernen Einsichten, auch die verwegensten, nur kommt es für ihn darauf an, wo er sie anbringt. Die oben angeführten Worte stehen an ihrer Stelle eben so unpassend wegen ihres Modernismus als zweckmäßig, weil sie seiner Theologie, ohne ihr an diesem Orte zu schaden, zum Schmucke dienen. Darin besteht Harnacks Versatilität, er weiß nicht nur alles — er weiß es auch zu brauchen und zu verwenden.

N e b e n b e l e h r u n g.

Eine Vorstellung von dem was sich die Lobredner der Harnackschen Anregungskraft unter dieser Eigenschaft vorstellen mögen, gibt der Gebrauch, den von dessen Schriften H. Weinel bei seinem für die moderne wissenschaftliche Produktion so bezeichnenden „Vorschlage" in E. Preuschen's Zeitschrift für n. t. Wissenschaft 1900 S. 347 ff. gemacht hat. Was sind diese zahlreichen T h e m a t a anders als gelehrte Spielereien, sogenannte *Lesefrüchte,* die man früher in Zeitschriften zu finden pflegte, in welchen sie, ihrer ganzen Art angemessen, als höchst anspruchslose Konfektzugabe zur derberen, nur für den ernsteren Arbeiter genießbaren Kost auftraten und der sie Spendende das ganz richtige Gefühl hatte, es handle sich dabei um höchst Beiläufiges, mit dessen Aufwartung es nur schicklich sei, die Gelegenheit, und zwar eine bescheidene, abzuwarten. Statt dessen konnte der produktionshastige Harnack die Gelegenheit eben nicht abwarten und zog vor, seinen Büchern

Digitized by Google

eine „schwerfällige Gestalt“ zu geben — mit der naiven Zusage, diese Spuren voreiliger Mitteilsamkeit einmal tilgen zu wollen.

Zwischen Literatur und Leser, Schriftsteller und Publikum besteht ein inniges Wechselverhältnis, auf Grund dessen man sagen kann: entweder — wie die Leser so das Buch, oder umgekehrt. Schriftstellerei Harnack'scher Gattung wird vom Schicksal ereilt, das sie allein verdient. In dieser Literatur schielt der Schriftsteller über sein Buch, schon während er es schreibt, hinaus, so wenig ernstlich gehört er seiner Aufgabe, indem er ihr obliegt, an. Und zwar schielt er in doppelter Weise: einmal durch allerhand Nebenbelehrung, die neben der Belehrung über den im Titel bezeichneten Gegenstand herläuft, indem sie eine zerstreute Hand von einem vermeintlich überreich besetzten Tische fallen läßt. Aber auch in Hinsicht auf seine Zeit schielt Harnack über seine Dogmengeschichte hinaus. Er stattet sie sogar mit Buckeln aus, für ihre erste Wanderung durch die Welt — im Gedanken, sie für später wieder einmal abzunehmen. Weinel vertritt ein Publikum, das sich das gefallen läßt. Er sieht sich Harnacks und seinesgleichen Werke auf nichts anderes hin an, als auf solche *Nebenbelehrungen*. Die eigentliche Teigmasse des Gebäcks bleibt beiseite — es gilt die schmackhaften Rosinen herauszuklauben! Eine Literatur, deren Anziehungskraft nicht durch ihre eigene Arbeit bestritten wird, sondern aus dem Material, das sie für fremde Arbeit liefert, darf nur auf ein kurzes Leben rechnen, da sie auf ihren idealen Charakter, ihre Vorbildlichkeit und faßliche Geschlossenheit von vornherein verzichtet.

N i e t z s c h e.

Fr. Nietzsche schreibt Wille zur Macht, Aph. 110 Werke XV, 114 der kleinen 8° Ausg. Leipzig 1901: „Das Christentum hat alle Krankheiten morbider Böden in sich aufgenommen: man könnte ihm einzig zum Vorwurf machen, daß es sich gegen keine Ansteckung zu wehren wußte. Aber eben d a s ist sein Wesen. Christentum ist ein Typus der décadence.“ Nach Harnack hat das Christentum kein anderes Wesen als für die Zwecke seiner Macht alles *vertragen, verdauen* zu können, Edles und Gemeines, gesunde und kranke Stoffe. Nur daß dieses *Wesen* bei Nietzsche einen Fluch über das Christentum herbeizieht, bei Harnack zur

Digitized by Google

Grundlage seiner Apologie dieser Religion wird. Sie *denken* über das Christentum gleich und entgegengesetzt aufs Mal. Als Objekt ist es bei beiden dasselbe, aber subjektiv stellen sie sich dazu diametral entgegengesetzt. Der Eine betet an, während der Andere verabscheut. Zur Quasi-Verwandtschaft der Harnackschen und Nietzscheschen Christentumsauffassung trägt es auch bei, daß Nietzsche zum Resultat kommt: „im Grunde erfüllen wir Gelehrten heute am besten die Lehre Christi" — (Wille zur Macht Aph. 134), — er allerdings unter der Voraussetzung, daß das Christentum seit Paulus in das Gegenteil dessen was Jesus wollte, verkehrt worden sei und erst in der Gegenwart „ungefähr wieder Kulturzustände erreicht hat, in denen es seine ursprüngliche Bestimmung erfüllen kann — ein Niveau, zu dem es gehört, in dem es sich zeigen kann". Auch kommt Nietzsche gern und wiederholt auf die Vorstellung zurück, daß man heute, ja heute erst recht wieder wahrer Christ (nämlich Christ nach Jesu Sinn) werden kann, daß heute in der Tat „eine Christlichkeit ohne die absurden Dogmen m ö g l i c h ist". (Aph. 136.)

O b e r f l ä c h l i c h k e i t.

Harnacks Miscelle „Zu Römer 1, 7" (Zeitschr. f. d. nt. Wissenschaft 1902, S. 83 ff.), gegen den amerikanischen Theologen W. B. Smith gerichtet, enthält den Satz: „Aber wo ist nur in aller Welt ein Beispiel dafür vorhanden, daß man deshalb in einem einzelnen neutestamentlichen Brief, sei es die Aufschrift, sei es den Gruß geändert hätte." (S. 84.) Das von Harnack vergeblich gesuchte *Beispiel* findet sich dennoch, nämlich in meiner Abhandlung über die den Hebräerbrief betreffende Tradition (besonders S. 3—18). Ferner findet sich in Harnacks Versuch, die eigentümliche Form des Grußes beim Hebräerbrief, im Original als paulinisch zu erklären, der Satz, Paulus sage in dem nachgebrachten Gruß (Vers 7) „nicht mehr, wo sie, seine Leser, zu suchen sind". (S. 85.) Das ist augenscheinlich falsch, denn wo die Leser zu suchen sind sagt Vers 7 vielmehr ausdrücklich, allerdings ist der mit *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ* bezeichnete Ort kein anderer als Wolkenkuckucksheim. Ganz einfach wäre alles, wenn es sich darum handelte, über die Dehnung des Grußes ein vollständiges Dahinfallen jeder Lokalisierung der Leser zu erklären. Ganz sonderbar

Digitized by Google

wird dagegen das Aufrechtbleiben einer Lokalisierung über die Hindernisse weg und das Stolpern des Paulus bis zur Verirrung ins Nirgendheim. Weit wahrscheinlicher bleibt mir W. B. Smith's Konstruktion, Paulus selbst habe mit der Adresselosigkeit des Briefes nichts zu tun, vielmehr sei die Integrität des überlieferten Textes sowohl am Anfang wie am Schluß des Römerbriefs in Frage zu stellen, (W. B. Smith Abhandlung Unto Romans XV und XVI II, Journals of Biblical Literature 1903, S. 117 ff.) wie ich es ja a. a. O. auch beim Hebräerbrief tue.

Patristik.

Vergleicht man die zahlreichen Arbeiten Harnacks zur patristischen Literatur mit gleichzeitigen katholischen, wenigstens den wertvollen darunter, wie z. B. der Funk'schen, Weymann'schen oder G. Morin'schen — namentlich wo es sich um Versuche der Vindication in der Tradition verirrter Literaturstücke, die Harnack so kultiviert, handelt — so läßt sich an ihm nur die sich noch immer behauptende Inferiorität protestantischer Arbeiten in diesem Fache im Verhältnis zu katholischen demonstrieren. — Zur Abschätzung des Niveaus, das Harnacks Ansehen als Patristiker erreicht hat, dient, daß selbst sein fanatischer Gegner als Theologe, H. Denifle, sich vor seiner patristischen Gelehrsamkeit beugt, Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung, Mainz 1904, S. 50; und wiederum Denifle's Zuchtmeister W. Köhler, ein Wort zu Denifle's Luther, Tüb. u. Leipzig 1904, schreibt: „so (nämlich wie Denifle's Scholastik und Mystik des Mittelalters) kennt Harnack die altchristliche Literatur." Was heißt hier aber „*Kenntnis*"? Wenn überhaupt nichts anderes als allgemeine, meinetwegen selbst „phänomenale", ja „unglaubliche" Belesenheit, wer beugte sich nicht wiederum vor diesem Urteil gern? Und ebenso: Wer sind die Urteilsprecher? Einstweilen weiß Niemand wie es mit Harnack und Denifle als *Kennern* ihrer historischen Provinzen im höheren und strengen Sinn steht. Sehr wenige Menschen mögen sich eine gewisse Ahnung darüber zusprechen, und zu diesen wenigen gehöre ich wenigstens in Hinsicht auf Harnack, von dem ich allerdings getrost behaupte, er habe mehr alte Kirchenschriftsteller gelesen als sonst jemand, aber er habe dies auch mit einer nicht minder seltnen Urteilslosigkeit getan.

Digitized by Google

Die Belesenheit übertrifft bei ihm alles was gemeinhin aus dem Schachte einer isolierten Gelehrtenstube davon zu Tage gefördert werden mag, — das Urteil, das er darüber besitzt, ist kein anderes als das in den Gassen umlaufende und hier jedem geschickten Griff zu Gebote stehende, wenn es diesem Griff auf nichts weiteres ankommt als auf Erregung der Aufmerksamkeit einer Menschengeneration. In wenigen Jahrzehnten wird mit auffallender Gleichgültigkeit was Harnack aus *Bibliotheken* herausgelesen hat, angehört werden.

Philosophie.

Harnacks Verhältnis zur Philosophie hat eine sehr naheliegende zeitgenössische und darum auch leicht anschauliche Parallele am Verhältnis Häckels zu dieser Disziplin. Sie haben beide kein anderes Verhältnis dazu als das konfuser Enthusiasten, sind aber beide Virtuosen ihres *Faches*, die es kitzelt, sich auf ein Eis zu begeben, wo sie nichts zu suchen haben und sich auch zu ihren schon eingeheimsten Lorbeeren neue jedenfalls nicht mehr hinzuholen können. Auf dem Gipfel des Beifalls, den ihre Virtuosenleistungen in der öffentlichen Meinung gefunden, schrieb der Eine seine „Welträtsel" und Harnack „Das Wesen des Christentums". Es dauerte bis 1901, daß sich ein *Philosoph* (J. Baumann) entschloß, Harnack zu beleuchten — etwa gleichzeitig da der Harnackianer Loofs es unternahm, seinen Meister gegen jede Zusammenstellung mit Häckel zu sichern. [Vgl. oben *Häckel.*]

Politik.

Ganz richtig findet Pfarrer C. W. Kambli (Schweizer theol. Zeitschr. 1902 S. 166) in Harnacks *Wesen* weiter nichts als „den Kultus des absoluten Staats, dem das Christentum huldigt" wieder, wofür Kambli ein paar höchst naive Sätze Harnacks beibringt.

Publikum.

Harnack ist eben Favorit der öffentlichen Meinung und echt an allen seinen unleugbaren Talenten und Qualitäten im Grunde nur der moderne Schimmer daran.

Beim Ansehen, das Harnack genießt, richtet sein eigner Ehrgeiz sich mehr auf den Meister r u f in seiner Disziplin oder gar der Zeit überhaupt, als auf den eines wirklichen Reformators der-

Digitized by Google

selben. Darnach formt sich das Verhalten, das er und sein Publikum gegen einander beobachten. Das Publikum scheut im Preis des Reformators Ein Wort zu viel nicht, während Harnack in der Anerkennung, die er als Reformator erhält, selbst gern einen Pflock zurücksteckt und der Gegenwart bisweilen eine Anerkennung zuteil werden läßt, die Reformatorenansprüche nur heillos gefährden kann. Das Maß der gegenseitigen Komplimente entspringt dem Verkehr des Favoriten der öffentlichen Meinung mit dieser Meinung selbst.

Rationalismus.

Der einzige und darin nur immer wieder staarmatzartig wiederholte Gedanke des Vortrags von Harnack, Das Christentum und die Geschichte, Leipzig (1895. 5. unveränd. Aufl. 1904) ist der S. 4 hervorgeschleuderte Bannstrahl gegen die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts.

Redensarten.

Harnack spielt gern den Historiker, um sich vom Apologeten zu unterscheiden. (Wesen des Christentums S. 8 f. 11 f. 98—101). Wir sollen den Opfertod Christi nachempfinden *können* „mit der Freiheit, mit der er ursprünglich empfunden worden ist" S. 100 f. Harnack wagt nicht von einem Nachempfinden *müssen* zu reden. Und doch — was man empfindet, muß man empfinden. Die Freiheit, von der Harnack spricht, führt Notwendigkeit herbei und nicht bloße Möglichkeit. Es ist eine Freiheit, bei der man muß. Eben diese Freiheit, welche die Urchristen besaßen, ist für die gegenwärtige Not des Christentums unerschwinglich geworden. — Und gar (S. 175 f.) Luther, der „die *Menschheit* vom Banne der Askese befreit", von dem er selbst nicht frei war! Ist denn die Menschheit auf ewig an den Konflikt gebunden, der um die Wende des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts den Gegensatz von Protestanismus und Katholizismus festnagelt? Das mögen wohl Theologen meinen, aber was soll der Historiker unter einer solchen absolut hohlen Phrase wirklich faßbares sich vorstellen? Und wie *Menschheit*, so ist auch *Sinn des Lebens* (vgl. bei ihm S. 40) eines jener leeren Worte, die Harnack gar nicht so leicht in den Mund nehmen sollte. — Den Zuschnitt auf seine eigene lite-

Digitized by Google

rarische Wirksamkeit wird jedermann erkennen, wenn in seiner Rektoratsrede hingeworfen wird: „*Jede* Zusammenfassung ist Tat des Mutigen." Und wer dann ein solches Bonmot anderswo zitiert vorfindet (das obige in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung über einem Artikel 1903 Nr. 28, S. 216), der entdeckt in Harnacks Redensarten noch ein reiches Magazin für mottobedürftige Tagesschriftsteller. Und das Muster einer Phrase ist (Wesen S. 31): „Wie oft ist in der Geschichte Theologie das Mittel, um die Religion zu beseitigen", — denn Harnack selbst so gut wie nur Jemand lehrt, wie oft das der Fall ist!

Renan.

Harnack hat seine große und sympathische Bewunderung für Renan wiederholt kundgetan. Sein Vorbild in der Behandlung des Urchristentums ist er augenscheinlich geworden, wobei mehr nach Renans Popularität als nach Renans Feinheit gefragt wurde. Die glänzende Darstellung Marcions und seines Unternehmens im Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 197 ff. erscheint mir vornehmlich angeregt durch die Bemerkung, welche Renan (L'église chrétienne Paris 1879, S. 359 ff.) über Originalität und Kühnheit Marcions unter den ältesten Lehrern der Kirche fallen läßt. Aber auch in der unsinnigen Zurückführung des 4. Evangeliums auf zwei Johannes, den Presbyter und dessen Gewährsmann den Apostel (Gesch. d. altchr. Lit. II, 677), klingt Renan nach. Zur Zeit der Erhebung deutscher Kultur auf die Höhe ihres europäischen Niveaus wurde deutsche Theologie für die geistreichen Spielereien Renans als Historiker des Urchristentums reif. Auch lag es im Zuge dieser Zeit, daß moderne Theologen Deutschlands durch Heranziehung auch des Fremdartigsten sich dasselbe dienstbar machten, mochte es ihnen noch so überlegen sein. So war es bei J. Kaftan mit seinem Vortrage über Fr. Nietzsche, an dessen Schluß er erklärte, Nietzsche „garnicht ernst zu nehmen". Aehnlich meinte auch Harnack mit Renan spielen zu können. Unter Berufung auf Lüdemann sich in der Borniertheit der Alttübinger spiegelnd, pries er Renans „Marc Aurèle" (theologische Literaturzeitung 1885 Nr. 8) über den Schellenkönig. Echteren, naiveren Ausdruck fand Harnacks Bewunderung für fremden, französischen Geist in dem kleinen Panegyrikus auf J. Réville's Religion à Rome

Digitized by Google

sous les Sevères (Theol. Litztg. 1886 Nr. 22, Sp. 545). In der entrüsteten Anzeige der „Abbesse de Jouarre" (Theol. Lit.-Ztg. 1887 Nr. 4, Sp. 89 ff.) beeilte er sich, gegen den bisherigen Liebling zum Dreschflegel zu greifen und von dem unbequemen Geistesgenossen wieder zu scheiden. Aber war da die Fatalität wirklich Renan, war sie nicht vielmehr Harnack selber passiert? Warum ließ er Renan nicht lieber ganz liegen und verbrannte sich mit ihm die Finger? Renan ist als moderner theologischer Typus für das Kaliber Harnack und seinesgleichen viel zu gefährlich. Auch Altmeister Ritschl hat einmal eine Anzeige über ein Buch des Grafen Tolstoi geliefert, aber die blieb bei ihm ein recht nebensächliches Späßchen in seiner Laufbahn.

Selbstbewußtsein.

Wie sich Harnack verhält, wo sein Zorn ernstlich gereizt ist, habe ich zu spüren bekommen (Theol. Lit.-Ztg. 1898). Ein ander Mal (gegen meine Provokation in der zweiten Auflage der Christlichkeit 1903) hat er vorgezogen zu schweigen. Verbindlich geschwiegen hat er auch gegen seinen allerdings viel urbaneren Gegner A. Loisy in der Anzeige von dessen Schrift (Theol. Lit.-Ztg. 1904 Nr. 2, Sp. 59 f.). Im Falle 2 und 3 hat sich Harnack von seiner Klugheit leiten lassen. — Selbstbewußt ist Harnack nur in sehr bescheidenem Maße und nur in den harmlosesten Formen. Eine solche Form liegt (Wesen d. Chr. S. 35) vor in der naiven Art, in welcher Harnack sich der Gesamtheit der denkenden Gegenwart mit dem schriftstellerischen *Wir* beischließt. Dauer spricht er seinen Leistungen einstweilen unbedenklich für „einige hundert Jahre" zu (a. a. O.). Aber mehr doch auch nicht, für später gibt er der Kritik seine Gedankengebilde zusammen mit den Leistungen der Gegenwart preis. Mehr als einen doch nur vergänglichen Wert denkt er nicht zu beanspruchen. Zu dem Aere perennius schwingt er sich nicht auf.

Sitzungsberichte der Berliner Akademie.

Die Abhandlung über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurels gegen die Quaden (1894 Nr. 36) macht einen eigenhändigen Brief Marc Aurels an den Senat zur Quelle der Berichte. Ich hatte Harnack in meiner für die Zusendung dankenden Antwort 17. September

Digitized by Google

1894 geschrieben, nach meinem Eindruck hätte Tertullian — führt doch Harnack in diesem Falle auch materiell die Sache Tertullians — ungefähr so kritisch historische Dissertationen geschrieben, wäre es überhaupt geschehen. Umgehend antwortete er mir, die Methode des Tertullian sei doch wohl die des Advokaten und Kanonisten, er könne sich aber nicht erinnern, „jemals eine Untersuchung interesseloser geführt zu haben". Interesseloser? In welchem Sinne? Mit Tertullian hatte ich vor allem die Form der Abhandlung im Auge. Harnack machte mir den Eindruck des Virtuosen. Der Inhalt ist dabei recht Nebensache, Hauptsache die glänzende Appretur, die paradoxe These und die advokatische, rhetorenhafte, sophistenartige Durchführung in der langen Reihe der scheinbaren Argumente. Daß Harnack und Tertullian Theologie und Rhetorik in sich vereinen, ist noch eine Sache für sich. Es war mir um einen kurzen Ausdruck für meine Meinung zu tun, wie ich ihn mir einem Patristiker wie Harnack gegenüber gestatten konnte. Harnack ist aber zu rechthaberisch, um auch bei Führung eigener Sache die Würze des Kornes Salz zur Hand zu haben. Auch Tertullian litt an Mangel daran. So merkte Harnack die eigentliche Malice meines Urteils gar nicht, und kehrte sich gegen eine gar nicht vorhandene.

„Tertullian in der alten Kirche" (1895 Nr. 29): Reiche Ausbeutung der Quellen aber in der Auffassung des Gegenstandes rhetorisch aufgebauscht! Die Künste wohlfeiler Effekthascherei treiben auch hier Mißbrauch mit dem Schatz echter Gelehrsamkeit, den sich Harnack ersammelt hat. Stets fallen bei ihm die Fülle gediegenen Stoffes und die gespreizten Reflexionen des Schriftstellers unangenehm auseinander.

Stil.

Wolkig, unbestimmt, unfaßlich. Der Verfasser steckt sich hinter seine Worte. (Vgl. z. B. im Wesen des Christentums den Satz im Vorwort III, der die Aufgabe, das Christentum zu vertreten, historisch stellt, es also auf einen Boden stellt, wo es am sichersten ruiniert wird. Da mußte eben der Stil das seinige tun.)

Die Wortverwechslungen des Vielschreibers: „Der Homologumenen-Kanon ist demgemäß *voraussichtlich* in Rom entstanden." (Gesch. d. altchristl. Literatur II 701 Z. 4 v. u.) Harnack hat wohl *vermutlich* im Sinn.

Digitized by Google

Eine Art Taumelstil mit Sätzen wie: „Sie (die geschichtliche Betrachtung) *sucht* nach den Zusammenhängen — und sie *findet* diese Zusammenhänge *ungesucht*." (Das Christentum und die Geschichte. Ein Vortrag. Leipzig 1895 S. 16.)

„In der Form so unerträglich breit und zerflossen und im Inhalt so überladen mit Annahmen von einer in der Wissenschaft mit keiner Notwendigkeit mehr entschuldbaren Subjektivität." Dieser von mir gegen Harnacks Schriftellerei (im Basler Universitätsprogramm von 1898 S. 6) erhobene Vorwurf beruht auf Harnacks grenzenloser, höchstens durch Süffisanz gewürzter Mitteilsamkeit.

Teilung der Arbeit.

Anzuerkennen als tatsächlich in der modernen Theologie Deutschlands zur Zeit bestehend, aber auch als natürliche Quelle der Unfruchtbarkeit dieser Theologie, ist deren Arbeitsteilung. Harnack hat zur Vertretung des Christentums in der modernen Welt den Begriff der Historie auf sich genommen, er vertritt es historisch, Kaftan den der Offenbarung, Pfleiderer den der „Vorbereitung", Troeltsch den des Absoluten etc. Und sie wundern sich wahrscheinlich, daß sie nichts zu Stande bringen, weder ein Jeder für sich genommen, noch zum Bündel der modernen Theologie zusammen gebunden. Nun, die Schmalheit der Schulter aller dieser Herren in Ehren, wo liegt der Hund ihrer individuellen und kollektiven Unfähigkeit begraben? Eben in der Geteiltheit der Arbeit, an der sie sich konsumieren. Dabei kann in der Welt der Wissenschaft oder des Geistes und wird auch in alle Zukunft nichts herauskommen.

Uebersetzer.

Harnack wird auf Büchern nicht nur als Uebersetzer genannt, sondern auch als deren Besorger. Selbst diese bescheidene Betätigung soll bei dem großen Manne auf der großen Straße der Geschichte nicht zu Boden fallen. Beispiel: E. Hatch, Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter. Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe. Uebersetzung besorgt von A. Harnack. Gießen 1888. Vgl. dazu E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum. 8 Vorlesungen vom Verf. autor. Uebersetzung von A. Harnack.

Digitized by Google

Gießen 1883. Daran schließt sich dann noch 1892 Hatchs Hauptwerk „Griechentum und Christentum. Deutsch von Erwin Preuschen. Mit Beilagen von Adolf Harnack und dem Uebersetzer. Rechtmäßige Uebersetzung."

Urliteratur.

Von christlicher Urliteratur, über die er mit größter Zuversicht redet, besitzt Harnack keine allgemeine Anschauung. Er schöpft seine Eindrücke davon isoliert und zufällig aus diesem oder jenem Schriftsteller, um nicht zu sagen aus dieser oder jener Stelle.

Urteile über ihn.

Ein tüchtiger Philologe wie P. Corssen kann Harnack als gewissenhaften und genialen Forscher preisen (Ztschr. f. d. nt. Wissensch. 1902 S. 62). — „Der große Gelehrte" heißt Harnack, zum Zeichen des Ansehens, das er unter Autoritäten des gegenwärtigen Katholizismus genießt, neuerdings bei F. X. Kraus (Deutsche Rundsch. 1902 S. 457.) Dazu dann noch der pausbackige Panegyricus auf Harnacks „Wesen" von H. Delbrück (Preuß. Jahrbücher 1900 Bd. 101, S. 383).

Eine panegyrische Anzeige der Harnackschen Rektoratsrede von 1901 schließt H. Weinel mit den Worten: „Solche Worte haben die Verheißung, daß sich ihnen immer wieder die Herzen öffnen werden." (Wo?) — Selbst ein durch „Gewissenhaftigkeit" seiner Arbeiten so ausgezeichneter Gelehrter wie Jülicher nennt Harnack noch in seiner Rektoratsrede von 1901: „einen großen Geschichtsschreiber." — (Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methoden, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte. Marburg 1901). — Auch ein so intelligenter und gebildeter Mann wie Loofs besitzt für Harnack Schwärmerei. (Die christl. Welt 1901 Nr. 46, Sp. 1088). — Als den größten rationalistischen Theologen erkennt Harnack sogar sein fanatischer Gegner P. H. Deniflé an, Luther in rationalistischer und christlicher Beleuchtung. Mainz 1904, S. 7, wobei er freilich selber als „Vertreter der katholischen Wissenschaft" zu gelten wünscht. — Ueber die Literaturgeschichte gibt P. Lejai (Revue critique 1897 Nr. 41 (Nouv. série XLIV) p. 198 ff. eine unglaublich panegyrische Anzeige, an deren Schluß es heißt: M. Harnack a un rare talent de composition . . . Si le mot *allemand*,

Digitized by Google

accolé à un titre de livre a quelquefois un sens fâcheux, jamais pareille épithète conviendrait plus mal. Mais ce livre n'est ni allemand ni russe: c'est une oeuvre scientifique, magistralement composée, écrite avec une élégance sobre et claire qui est sensible même à un étranger. Il provoquera plus d'une controverse et bien des contradictions de le refaire dans cent cinquante ans. (p. 205.) So urteilt ein Franzose im Jahre 1897 über ein deutsches Buch, das gerade mit Rücksicht auf seine Form eines der ungestaltetsten Literaturmonstra ist, welche die letzte Büchermesse geliefert. Und Harnack *sobre!* Und gar die Schlußprophezeiung ist gewiß eine der überschwänglichsten Prophezeiungen, die ein Rezensent seinem Objekt darbringen mag. Mir sieht das Werk eher danach aus, 150 Jahre zu früh geboren zu sein, als daß es ein anderthalbhundertjähriges Leben verspräche.

An wirklichen Gegnern Harnacks unter den Theologen sind mir bekannt: P. Blau (Wenn ihr mich kennetet. Vorträge für Gebildete mit Vorwort von Dryander), A. Rau (als Feuerbachianer), G. Tschirn-Breslau (Hat Christus überhaupt gelebt), A. Kalthoff in Deutschland, — A. Losy in Frankreich, und bis zu einem gewissen Grade Farner und Kutter in der Schweiz. Dazu der Philosoph Jul. Baumann und Maximilian Harden.

Auch sonst tauchen ernstere Spuren von Zweifel sporadisch auf. Man vergleiche die ziemlich ironische Behandlung von Harnacks *authority* durch J. Robertson, A short history of christianity, London 1902, Vorwort p. XII. Die Meinung Robertson's wird, ich bezweifle es nicht, bald die allgemeine sein, ganz unabhängig von Robertson's allgemeiner Anschauung über Geschichte.

Selbst Leute, die nicht im geringsten anstehen, Harnack für einen „großen Theologen" zu halten, konstatieren heute, daß er auch „Spreu" liefern kann, s. L. Köhler in der schweiz. theol. Zeitschrift 1902, Heft 4, S. 221.

Vom Unwert der Harnack'schen Apologie des Christentums zeigt sich schlicht und einfach durchdrungen die Kritik des Basler Anonymus, Die Erlösung vom Dasein, Leipzig 1902, S. 111 ff. In hundert Jahren werden diese einfachen Worte zur Vernichtung der Harnack'schen Phrasen gerade ebenso vollständig genügen wie manch ähnliches, z. B. gegen Chateaubriands Génie du christianisme laut werden mag. — Theologen sind nun einmal dank dem

Digitized by Google

Ungeschick ihrer Gebärden überharten Urteilen besonders ausgesetzt. Sie sind meist ausgezeichnete Verräter der Sache, die sie vertreten, doch werden sie von dieser Sache vielleicht noch besser selbst verraten. Sie überweist sie in unübertrefflicher Weise ihrer Unfähigkeit sie zu vertreten. In Wahrheit aber sind sie fast nirgends so gefährlich wie sie aussehen.

Vermutungen.

Von einer Tatsache ist kein Geist zu verlangen, sie befriedigt an sich als bloßes, wirksames Glied in der Kausalkette der Dinge. Sie zu erweisen ist unter allen Umständen, auch wenn die Tatsache noch so minim und interesselos ist, ein Verdienst. Ganz anders steht es mit gleichgiltigen Vermutungen. Von dergleichen ist wenigstens Geist zu verlangen. In der Ztschr. f. d. nt. Wissenschaft 1902, S. 166 fühlt sich Harnack gedrungen, nachdem er eine Reihe älterer Vermutungen über den Beinamen des Evangelisten Markus *ὁ κολοβοδάκτυλος* abgetan hat, eine eigne hinzuzutun. Markus soll den „Ehrennamen" des *Stummelfingrigen* als Evangelist erhalten haben. Ungeachtet seiner Stummelfingrigkeit sei er unter die Schriftsteller gegangen, um die Welt mit seinem Evangelium zu beschenken!

Auch mit seiner 1903 dem pseudocyprianischen Traktat *de singularitate clericorum* gewidmeten Untersuchung, welche diesen Traktat dem donatistischen Bischof Macrobius in Rom vindiziert, ist eine Probe gegeben, wie tief bei Harnack der Hang sitzt, sich als Historiker mit Quisquilien zu befassen. Die stattliche Serie seiner dem Pseudocyprian gewidmeten Studien hat diesen Hang schon so ausreichend bei ihm erwiesen, ganz abgesehen vom problematischen Erfolg, den er mit vielen dieser Studien gehabt hat. Jener an die Stummelfingrigkeit des Markus verschwendete Einfall ist wenigstens mit einigen Zeilen erledigt, an den Erweis der Abfassung jenes pseudocyprianischen Traktats wird eine ganze, mehr oder weniger schwergelehrte Abhandlung von zweiundsiebzig Seiten gewendet. Dazu kommt noch, daß er mit seiner Hypothese den pseudocyprianischen Traktat betreffend, in der Hauptsache eine schon von G. Morin aufgestellte Vermutung nur wieder aufnimmt (s. Texte und Unters. XXIV, Heft 2, S. 48 ff.), wie er überhaupt solche Anleihen liebt und z. B. auch bei den pseudojustin-

Digitized by Google

ischen Quästionen eine Vermutung des Lacroze verwendet. Auch Harnack's Abhandlung über den Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian (Texte und Unters. Bd. 24 N. F. 9, Heft 2, S. 93 ff.) ist in der Hauptsache die Wiederaufnahme einer siebzehn Jahre früher schon von Battifol ausgeführten Vermutung, wonach der Brief nur die Fälschung eines französischen Oratorianers des ausgehenden siebzehnten Jahrhunderts wäre.

Verworrenheit.

Was ist gegen Harnack bewiesen, wenn man ihn auf seinem Gebiet zu den großen Konfusionarien der Geschichte stellt, zu denen doch auch Leute wie Origenes und Augustin gehören? Immer bliebe noch der Unterschied, daß diese großen Theologen ihr Ansehen durch Jahrhunderte behauptet, Jahrhunderten ihren Weg gewiesen haben, während ich Harnack für eine Eintagsfliege halte und es niemandem ersparen kann, abzuwarten, ob ich nicht recht habe. Denn es fällt mir natürlich nicht ein, mein Urteil der Entscheidung der Nachfahren zu entziehen, die mich im übrigen, um sie zu treffen, nicht brauchen werden.

Volkstümlichkeit eines Geistesproduktes ist seine natürliche Wurzelung im Geiste des Volkes, Popularität ist Ueberpflanzung in den Boden dieses Geistes durch die Gärtnerkunst der Gebildeten, die selbst diesem Geiste fremd, nur seine praktische Verwendung erlernt haben. Seine Vorträge über das Wesen des Christentums sind selbst in einem populären Sinne populär geworden — aber eben so total fehlt ihnen Volkstümlichkeit. Sie sind ein abschreckendes Gebilde der dem Volke sich entfremdenden Bildung. Es ist daher grundfalsch (wie E. Rolffs, Harnacks Wesen des Christentums 1902, S. 15) von dem „Repräsentanten einer in die *Tiefe des Volkslebens* reichenden Zeitstimmung" und im Kontrast dazu von den Gegenschriften E. von Hartmanns und Jul. Baumanns zu reden.

Wärme.

Wer am Ofen seines Ansehens sitzend an sich selbst einen so fleißigen Heizer wie Harnack hat, kann darauf rechnen, daß er, der Ofen, brennt. Und solange das Publikum warm daran wird, ist für den Heizer alles in Ordnung, und insbesondere mag ihn nur

Digitized by Google

wenig kümmern müssen, was er in den Ofen steckt. Aber das wird anders, wenn sein Publikum anfängt zu frieren, und er nun erst seinerseits in die Lage kommt zuzusehen, womit geheizt wird. Nun kann es erst dem Heizer selbst recht heiß werden. Das wird Harnack einmal erleben, wenn die Strohnatur seiner Heizmaterialien an den Tag kommt. Und wie soll sie immer verborgen bleiben, wenn doch unzweifelhaft einmal um den Harnackschen Ofen herum recht gefroren werden muß! Ich tue es schon jetzt und habe nur wenig Interesse, einen Chor von Leidensgenossen zusammenzutrommeln. Soviel Freude hat man im Alter gerade an d i e s e m Leiden, dem Frieren, nicht.

W u n d e r.

Er geht, nach dem Zeugnis, das er von Freunden erhält, in dieser Frage „so weit, als man von ihm erwarten kann" (E. Rolffs a. a. O. S. 57).

Z a h n Th.

Zahn und Harnack haben als Freunde angefangen und sind zur Zeit bittere Gegner geworden. Aber auch als solche Gegner sind sie jetzt nicht so gegeneinander verbittert, wie sie selbst meinen mögen und wie es aussieht. Am allerwenigsten sind sie es als „moderne" Theologen, wenn Harnack im Streit um diese Theologie ebenso sehr als ihr Hauptkämpe erscheint, wie Zahn als ihr leidenschaftlichster Gegner. Sie sind beide moderne Abenteurer auf dem Gebiete der unmodernen, traditionellen Theologie. So wenig wie Harnack das Abenteuer auf diesem Gebiete scheut, von dem dies Niemand verkennen wird, so wenig tut es auch Zahn, obwohl er es vielleicht selbst nicht weiß. Wer von Beiden z. B. in der Neuzeit als Ritter des altkirchlichen Fabelschmiedes *Leucius Charinus* auftrat, ist doch wohl der reine Zufall gewesen, mag auch Zahns Auftreten damit dem und jenem, wie z. B. mir, interessanter sein. Das ist Zahn im Vergleich zu Harnack überhaupt, wie er namentlich auch als Gelehrter von viel stattlicherem Kaliber ist. Uebrigens ist Zahn's Superiorität bei Harnack selbst oft genug zu merken. Seine Abhängigkeit von Zahn ist auch da zu spüren, wo sonst jedermann geneigt sein wird, sich vor Zahn's tendenziöser Befangenheit besonders zu hüten, z. B. bei Papias. Man vergleiche

Digitized by Google

nur Harnack's Behandlung des berüchtigten „Argumentum“ als Zeugen für 'Papias' Gebrauch des 4. Evangeliums schon in der zweiten Ausgabe des Barnabasbriefs, Leipz. 1878 S. 101 f. und noch neuerdings in der Geschichte der altchristl. Literatur II, I, Leipz. 1897, S. 665. Etwas besseres Aussehen hat jedenfalls Harnacks Zusammengehen mit Zahn gegen das Papiaszeugnis für den Märtyrertod des Johannes am zuletzt angeführten Ort. S. 665. Hier sind doch die Bedenken gewichtigere. Subjektiv ist auf jeden Fall Harnack's Scheu vor Konflikten mit Zahn sehr wohl begründet.

Zuhörerschaft.

Für die Vorlesungen über das Wesen des Christentums ist nicht einmal ein Federstrich nötig befunden worden — ein Stenograph hat den Verfasser vertreten. Dieselben Studenten, die Harnack in Hymnen lobpreisen, gestatten sich auch, ihn mit größter Unverblümtheit über die Erfordernisse, denen er dabei bei ihnen entsprochen, aufzuklären (S. den Schluß der E. Rolffs'schen Artikel über Harnacks Wesen des Christentums und seine Kritiker in der „Christ. Welt“ 1901 Nr. 46 Sp. 1073 ff.). Harnack muß sich zum Weihrauch eines verzückten Verehrers auch die Erklärung gefallen lassen, daß „er von der zweiten Stunde an vor leeren Bänken gelesen hätte“, falls er den Zuhörern seiner Vorträge „derartige spekulative Gedankenflüge“ wie die seines Gegners Lasson zugemutet hätte. Einem Theologen alten Stils wäre es vielleicht nicht so gar erfreulich gewesen aus seinem Auditorium zu vernehmen, er habe zu seinen Leuten so ganz gesprochen, wonach ihnen die „Ohren juckten“.

Der modern theologische Jüngling der Gegenwart fragt nach nichts mehr als „von Gott in den Kampf zwischen dem alten Glauben und dem modernen Glauben hineingeworfen“ zu sein, „ein ganzer Christ und ein moderner Mensch zugleich sein zu dürfen“. E. Rolffs wenigstens erklärt „Christl. Welt“ 1901 Nr. 46, Sp. 1079 „anders als mit diesem Bewußtsein nicht leben zu können, noch zu mögen“. Den gewünschten Freibrief verschafft ihnen Harnack, er ist der Mann der es ihnen, nach ihrer Meinung, am besten vormacht wie man ein solches Doppelwesen ist, und darum ist er ihr vor allem *verehrter Meister.*

Digitized by Google

Zunft.

Zum Verständnis von Harnacks unbestrittenem Ansehen ist das Talent- und Geistniveau der Theologenzunft im allgemeinen zu bedenken. Unter Literaten zum Beispiel mag ein Mann des Schlages wie Adolf Bartels es wer weiß bis zu welcher Veneration unter dem Populus der Literatur bringen. Immerhin ist doch seiner geringgeschätzten Zunft ein zu ansehnlicher Fond von Talent und Geist zugeteilt oder mitgegeben, als daß aus dem Hosanna der Menge sich nicht auch einmal ein Laut sehr abweichender Schätzung vernehmlich machen könnte, wie der Beitrag S. Lublinki's zu seiner Würdigung als Literaturkritiker in Conrads und Jakobowskis Gesellschaft Bd. 4 1900 1, S. 10 ff. Unter Theologen ist die gemeinhin so flüchtige *aura popularis* vielmehr bleiern und schwer. Denn bleiern und schwer sind ihre Wortführer. Was sie insgesamt an Geist aufbringen, reicht zu den Kosten der Selbstberäucherung nur eben zu. Und so ist denn in Hinsicht auf Harnack das um freier Denkweise, Bildung und Geistes willen angesehenste theologische Organ des Tages, die *Christliche Welt*, als Prinzipalstimme im Konzert der Menge zu hören.

Zweierlei Gelehrsamkeit.

Es lassen sich in der gelehrten Literatur in Hinsicht auf ihre Stellung zu den gangbaren Kontroversen zwei Gattungen unterscheiden. Die erste entscheidet diese Kontroversen, die andere erhält sie am Leben, soweit sie nicht selbst neue züchtet. Jene ist schon ihrer Grundabsicht nach darauf aus, ihren Weg weder zu verstellen noch zu verwickeln, und schränkt demgemäß das Gebiet des Konjekturalen in der Wissenschaft nach Möglichkeit ein, diese hat eher die Tendenz, dieses Gebiet ins Ungemessene zu erweitern. Die erste dieser Gattungen ist die eigentlich wertvolle, leistungsfähige und wirksame, — doch ist ihr Schicksal, da sie dem des Mohren, der seine Dienste getan hat, zu ausgesetzt ist, gemeinhin sehr unscheinbar, mindestens wenig geräuschvoll. Die andere, deren Wert sehr fragwürdig ist, arbeitet, weil sie eigentlich noch mehr leben läßt, als selbst lebt und jedenfalls ebensoviel Platz in der Literaturgeschichte schafft, als für sich beansprucht, fast beständig unter den Posaunenstößen des Erfolgs. Die Grundsätze der ersten Gattung sind ein Moloch, der

Digitized by Google

ungezählten Büchern ehe sie noch geboren sind, das Leben kostet, die andere Gattung läßt die Bücher sich wie Kaninchen vermehren. An dieser grundsätzlichen Unterscheidung läßt sich mit Sicherheit erkennen, wohin die Fruchtbarkeit und Prolixität gewisser um ihrer Vielseitigkeit willen gerühmter gelehrter Schreibereien gehört.

SECHSTES KAPITEL.

DIE MODERNE KULTUR UND DAS MENSCHLICHE LEBEN.

Die *Idealisierung* der Dinge ist die subtilste Methode, welche lebenssatte Menschen erfunden haben, den Dingen das Lebenslicht auszublasen, das Leben auszusaugen, sie vom Leben zu entleeren. Allerdings nachdem ihnen erst Lebensgierige auf demselben Wege vorangegangen waren, um die Dinge mit Leben zu erfüllen oder vielmehr das Leben, das diese Dinge haben, aufzublähen. Alle Idealisierung, welches auch ihre Stimmung sein mag, ist ein Symptom des unter Menschen verlorenen Maßes in ihrem Verhältnis zum Leben. Das Licht der Erkenntnis auf diesem Gebiete mit Vorsicht anzuzünden, ist die übermenschliche Aufgabe, die den Menschen mit und zum Leben gegeben ist. Sie wollen leben, aber auch Lebenskünstler sein — nichts scheint einfacher als die Simultaneität, nichts ist, ich will nicht sagen schwerer, aber doch seltener. Die Pflege des Idealismus auf jeden Fall ist einer der gewagtesten Wege um zu einer *Lebenskunst* zu gelangen.

Realismus ist der Versuch, die Welt innerhalb ihres den Menschen bekannten Umfangs verständig zu begreifen und ist so unter den uns gegebenen Daseinsbedingungen keine so leicht zu überwindende Macht. Denn es ist noch unbewiesen, daß er am Idealismus seinen Herrn finden kann. Man mag sich ja beim Versuch die Welt zu begreifen, zu ihr hinausstellen, — das ist notwendiger- und erwiesenermaßen möglich; noch ist nicht erwiesen, daß man damit auch nur ebenso gut zu einem Ziele gelangt, wie wenn man *mit dem Verstande innerhalb ihrer Grenzen* bleibt. Darin mag der mächtigste Antrieb, diese Grenzen zu erweitern, liegen, doch nicht minder die Warnung, diese Grenzen zu verkennen. Das Urchristentum zwar hatte es leicht, sich über diese Warnung wegzusetzen, denn es glaubte am Vorabend des Endes

Digitized by Google

der Welt zu sein und war damit auch schon unmittelbar darüber weggehoben. Uns Menschen der Gegenwart fehlt dieser Glaube. Das garantiert weder der Welt noch der Wissenschaft ihre Ewigkeit, aber nimmt ihnen auch die Sterbensgedanken, und darin scheint mir vor allem die Aussichtslosigkeit aller gegenwärtig uns umschwirrenden Stimmen der Mystik, der Religion, des Idealismus zu liegen, welche den rationalistischen Realismus zur Umkehr rufen. Gestärkt durch die Erfahrungen der Geschichte, wie dieser heutzutage ist, hat er vollends keinen Anlaß dazu, auf diese Stimmen zu hören und sich durch sie bange machen zu lassen. Selbst wenn er sich einzureden hätte, daß er die Menschheit mit dem Rückfall in Barbarei bedrohe, gerade dazu hat sich auch der Idealismus fähig erwiesen. Wofür der realistische Rationalismus allein zu sorgen hat, ist seinen guten Kopf oben zu behalten und sich auf seinem guten Wege nur nicht gegen den Idealismus in einen törichten Fanatismus hineintreiben zu lassen. Lieber soll er ihn als seinen Weggenossen sich gefallen lassen. Auch das haben große Rationalisten der Neuzeit am Besten verstanden, Goethe vor Allen, in seiner andersartigen Weise auch Bismarck.

Zu übersetzen ist das Wort *Historisch* nicht, — ob aber zu umschreiben? Wie läßt sich's dann wiedergeben, ins Deutsche natürlich, von dem hier allein die Rede ist: Der Zeit unterworfen. Wer das einsieht und sich davon überzeugt hat, wird mit dieser Umschreibung weiter probierend, bald sich ferner davon überzeugt haben, daß mit der Umschreibung zur Aufklärung über den heutigen Gebrauch schon etwas anzufangen ist. Sie hilft z. B. evident machen, daß historisches Christentum, d. h. der Zeit unterworfenes Christentum, etwas Absurdes ist. In welchem Ansehen zur Zeit das Historische steht, lehrt nichts besser erkennen als das Verhalten der modernen Theologen dazu. Als die feigen Anbeter jeglicher Macht und jeglichen Einflusses, die sie als Theologen sind, werden sie die Letzten sein es zu versäumen, dieser Zeitmacht die schuldige Huldigung darzubringen und sich für ihre Zwecke unter ihren Schutz zu begeben. Als Apologeten ihres Glaubens werden sie unter keinen Umständen mehr angesehen sein wollen und vorziehen, sich unter dem Kleide des Historikers zu verstecken, unter dem sie sich ihren Lesern besonders empfohlen vorkommen.

Digitized by Google

1. Der Begriff des Modernen.

Modern ist ein neulateinisches Wort, das die Lexika nicht über Cassiodor hinauf zu belegen vermögen. So insbesondere Forcellini, wenigstens in der 1. deutschen Ausgabe (Schneeberg 1831 ff.). Cassiodor braucht das Wort als einfachen Gegensatz von *antiquus*. Nur ganz dürftige Belege für den mittelalterlichen Gebrauch noch bei Ducange-Henschel, Paris 1845 IV, 455. Ed. Woelfflin, Archiv für latein. Lexicographie und Grammatik Bd. XII, S. 3, nimmt an, das Wort reiche nicht viel über 500 n. Chr. hinauf, und weist auf die Briefe des Papstes Gelasius als Zeugen aus diesem Zeitalter hin.

Was heißt modern? Entweder bezeichnet es als rein historischer Begriff die Gesamtheit des Neuzeitlichen und in diesem weiteren Sinne Gegenwärtigen oder — und so wenigstens in der Neuzeit bei weitem häufiger — als aesthetischer oder Wertbegriff das Neuzeitliche, insofern es dem Urteil seiner Zeitgenossen unterlegen hat. Schwankt der Inhalt des Begriffes schon sehr im ersten Sinne, sich innerhalb der Zeit verschiebend, je nach dem Umfang, dem man dem gemeinten Gegenwärtigen gibt, so erst recht, sobald man es im zweiten Sinne gebraucht. In dieser Beziehung ist modern bald herabsetzendes, bald veredelndes Prädikat. Moderne Theologen kanonisieren damit ihre Theologie. Graf Hoensbroech, froh seinem Orden entronnen zu sein, setzt damit in seiner Broschüre *Moderner Jesuitismus* (Berlin 1898) den gegenwärtigen Stand des Jesuitenordens herab, in der Meinung, vermutlich, damit zugleich die eigentliche und beste Motivierung seines Austritts zu geben. So wächsern ist der Begriff gerade als aesthetischer.

Modern ist keineswegs dasselbe wie *gegenwärtig*, obwohl gedankenlose und abgehetzte Tagesschriftsteller beide Begriffe miteinander verwechseln, wie der Graf Hoensbroech im Titel seiner eben angeführten Broschüre.

Modern haben an sich alle Zeitalter der Menschengeschichte sich zu nennen ein gleiches Recht gehabt und doch ist klar, daß sie von diesem Recht einen sehr verschiedenen Gebrauch gemacht haben. Die meisten bis jetzt gar keinen, unsre Gegenwart den üppigsten, und zwar aus dem einfachen Grunde, daß jenen meisten sämtliche Voraussetzungen des hier gemeinten Rechtes

Digitized by Google

und mit ihnen dieses Recht fehlte, sie somit ungebraucht gelassen haben, was sie gar nicht hatten und was zu gebrauchen ihnen mithin alle Möglichkeit fehlte. Sie haben den ganzen Begriff noch nicht gedacht. Ganz anders unsre Gegenwart, von der man sagen kann, daß sie als solche eben die Voraussetzungen zum Gebrauch des Begriffs des Modernen am vollständigsten bei einander hat und dementsprechend sich auch am meisten auf ihre Modernität einbildet. Wir leben in dem Zeitalter, das man in der Tat moderner als alles Vorhergegangene und einstweilen als das modernste bezeichnen mag. Auf diesem Weg begreift sich 1. der Unterschied der Begriffe des *Gegenwärtigen* und des *Modernen*, aber vielleicht auch 2. warum der Konflikt der Gegenwart mit dem Christentum schroffer ist als er, so alt er auch ist, bis jetzt gewesen ist. Beide Begriffe, der des Gegenwärtigen und der des Modernen sind aus dem Zeitbegriff hervorgegangen, und darum unter uns historische. Sie haben sich wohl beide im Laufe der Geschichte mit dem Zeitbegriff überhaupt eingestellt, aber nicht zu gleicher Zeit. Der Zeitbegriff in seinem allgemeinsten Sinne ist apriorisch, aber eben darum auch als reiner Gegenwartsbegriff praehistorisch, als welcher er in der Geschichte älter ist als modern. Wir handhabten längst den Gegenwartsbegriff, bevor wir dazu kamen, den des Modernen zu haben, der eben zwar ein historischer, uns erst von der Geschichte dargereichter ist, aber doch eben nur das und gar nicht mehr ein praehistorischer, woraus denn sich der Unterschied der Zeitalter von selbst ergibt im Anspruch auf beide Bezeichnungen. Modern ist ein qualifizierter Begriff des Gegenwärtigen, und als solcher in der Geschichte beträchtlich später aufgetreten als *Gegenwärtig*. Gibt man das zu, ist dies erkannt, so leuchtet auch ein, warum der Konflikt des Christentums mit der Gegenwart schroffer werden mußte als je vorher, weil nämlich an der Apriorität unseres Zeitbegriffs auch hängt, daß das Christentum als Erscheinung der Geschichte unvertretbar geworden ist. Die uns lange Zeit mögliche Illusion darüber ist mit der Erkenntnis jener Apriorität unter uns unmöglich geworden, wenigstens nur in der Gedankensphäre der Theologie möglich geblieben. In dieser aber ist sie, wie eben nicht mehr anders möglich, nur noch am Dahinschwinden. Im Zusammenhang mit diesem ganzen Gedankengang erblicke ich die Wurzel des

Digitized by Google

Konflikts der Gegenwart mit dem Christentum darin, daß *die Theologie stets modern gewesen ist*, wie ich es in meiner zweiten „Christlichkeit" (S. 216) sage, das Christentum aber nie, aus keinem anderen Grunde, als weil das Christentum nie eine Geschichte hat haben wollen, hingegen selbst damit anfing, sich zu aller Geschichte herauszustellen, und so lange es etwas bedeutete, sich auch gegen sie gekehrt hat. In seiner heute erreichten vollkommenen Verweltlichung muß es erliegen und kann ihm keine Theologie mehr helfen, die nur das Gegenteil von dem will, was das Christentum von jeher gewollt hat.

Wie soll man modern ins Deutsche übersetzen? Mit einem deutschen Worte wiedergeben? Das ist unmöglich, deutsch kann man es *nur umschreiben*. Warum? Das ist eine Frage für sich und kann fürs nächste auf sich beruhen, gelingt es sich davon zu überzeugen, daß „modern" deutsch nur zu umschreiben ist. Aber wie? Ich denke mit: *Der Mode unterworfen*. — Ist das wahr? Machen wirs nun wieder so, lassen wir zunächst alles Raisonieren über das Gefundene auf sich beruhen, und *probieren* wir an einem Beispiel des lebendigen Gebrauchs von modern, ob sich mit unserer Umschreibung nichts *anfangen* läßt, ob sich nicht an einem der geläufigen Anwendungen des Begriffs sofort die Richtigkeit des soweit Entwickelten deutlich machen läßt. Hat es einen guten Sinn, wenn wir sagen: ein moderner Hut ist nichts anderes als ein der Mode unterworfener Hut? Wer möchte es bezweifeln? Ein moderner Hut! à la bonne heure, das mag ein der Mode unterworfener sein, aber *modernes Christentum?* — Damit muß es doch anders stehen? Aber warum denn? Nichts hindert zu fragen, warum von Christentum nicht auch gelten solle, was vom Damenhut gilt, warum, so gut wie dieser ein der Mode unterworfener sei, so auch modernes Christentum nichts weiter sei als ein der Mode unterworfenes Christentum. Es gilt eben einzusehen, daß *modernes* Christentum so viel und so wenig wert ist als ein *moderner* Hut, wenn auch die uns umgebende Welt an diesem modernen Christentum etwas überzeitliches zu besitzen meint. Eine ganz analoge Betrachtung wie die vorstehende, läßt sich auch an den Begriff des Historischen knüpfen. Wir mit unserem Urteil sind bei Troste, aber die *moderne* (uns umgebende) Welt ist es wohl nicht, die von modernem und historischem Christentum als ernst zu nehmenden Dingen redet.

Digitized by Google

Modernität ist die reine Erscheinung des Zusammenhanges eines menschlichen Individuums oder selbst eines Dinges mit ihrer Gegenwart an sich, oder die Totalität der Eigenschaften, die an einem Dinge oder Individuum diesen Zusammenhang erkennen lassen. Modernismus ist die aus dem Besitz der Modernität und dem Bewußtsein dieses Besitzes sich ergebende krankhafte Ausartung oder Verkehrung der Modernität und ist natürlich nur an menschlichen Individuen als Bewußtseinsbesitzern zu beobachten. *Modernismus* ist kurz gesagt die Einbildung auf Modernität, die durch menschliches Bewußtsein und Selbstbewußtsein um ihre Unschuld gebrachte Modernität. An ihm krankt zur Zeit keine Menschenklasse mehr als die Theologen.

Modernität ist gegenwärtig der auf der Straße zu öffentlichstem Gebrauch liegende Freibrief für Jedermann von höchsten Dingen zu schwatzen. Echt nur als *qualitas occultissima* des Individuums zu vertragen und zu großen Dingen berufen, ist Modernität in Wirklichkeit heute die am geflissentlichsten affichierte und vor die Blicke der *globe-trotters* hervorgezerrte Eigenschaft der mit augenblicklichem Erfolg wirkenden Individuen. Auf Büchertiteln gilt die Auszeichnung des Verfassers als eines „Modernen" für das Aequivalent eines Doktor- oder Professorentitels oder sonst einer Charakteritik seines Zivilstandes in *guter* alter Zeit. Doch da dergleichen Auszeichnungen nur dazu geschaffen sind, um abgelöst zu werden, so wird wohl der Moderne bald von unseren Büchern verschwinden. Trägt doch der Titel seine Vergänglichkeit in sich selbst zu allem Uebrigen hinzu, das ihm keine sehr dauerhaften Funktionen verheißt, und garantiert an sich nur die Ewigkeit einer *Mode.*

Goethe ist mit keinem seiner Werke in so vollkommenem Sinne ein Sprachrohr seines Zeitalters gewesen als mit dem Werther, aber mit keinem ist er auch als Künstler selbst tiefer in Konflikt geraten. Mag auch die unzweifelhafte Echtheit der Modernität ein Grundstein der Unvergänglichkeit des Werkes sein, in Goethes eigener Künstlerentwicklung ist dieser ihr Anfang vielleicht die tiefste Quelle der Hemmnisse, auf welche diese Entwicklung gestoßen ist, und zwar um seiner individuellen, überragenden Größe willen. Er konnte wohl einmal durch Modernität in die Höhe gehoben werden, aber er war nicht gewillt, sich durch

Digitized by Google

diese Macht auch auf der Höhe zu erhalten. Unsere heutigen Modernen sind nichts weiter als die ephemeren Geschöpfe ihrer Modernität. Sie wissen es selbst nicht anders, und darum auch ist Goethe nur ihr Fetisch. Sie bewundern an ihm ohne Worte seine Erhabenheit über *Modernität* — über die Gottheit, in der sie selbst allein *leben, weben und sind.* Sie huldigen bei ihrem zur Schau getragenen Goethekultus mehr der Modernität als Goethe.

2. *Von unserer gegenwärtigen Kultur.*

Kultur ist unter uns Menschen ein höchst komposites, komplexes Gebilde. Es geht sehr viel in ihr auf, bis sie zu Stande kommt. Unter anderem auch unsere Religionen. So lange eine Religion unter uns lebt, ist mit ihr eben auch alles in Ordnung für uns und sie wird auch gar nicht verteidigt, weil sie der Verteidigung nicht bedarf. Ist sie aber einmal in unsere *Kultur* übergegangen, so ist sie als Religion tot und lebt nur vom Leben, das ihr die Kultur noch gönnt. Hat sie, die Religion, dagegen bei ihrem Volke gar keine Zeit gefunden in den Stand einer Kultur überzugehen, so welkt sie wie eine geknickte Blume ganz von selbst dahin. Für uns Deutsche ist das eklatanteste, am unmittelbarsten einleuchtende Beispiel dieses Prozesses der Untergang der altgermanischen Religionen. Jetzt sind wir, da wir eine Nationalreligion nicht mehr haben, mit allen christlichen Völkern, und wohl in ihren vordersten Reihen daran das Umgekehrte am Christentum zu erleben. Unser Christentum ist längst unter uns Kultur geworden, aber unsere Kultur fängt an das Christentum zu verlassen, zum Beweis dafür, daß wir Menschen unsere Kultur sicherer verteidigen als unsere Religionen. Was wir zuletzt verlassen, ist nicht, was uns Illusion so lange als Geschenk eines Gottes oder überhaupt einer Außenwelt vorgestellt hat, sondern was wir uns in der Welt selbst erworben zu haben bewußt sind.

Kultur als Menschenbesitz, Besitz der Einzelnen und des Geschlechts, kann unmöglich den Tod lediglich als eine sich feindliche Macht betrachten. Er erzeugt sie eben so gut wie er sie vernichtet. — Zur Zeit haben wir Deutschen keine Kultur, von der Philosophie sind uns nur ihre Professoren übrig geblieben, im günstigsten Falle Trümmer eines alten Besitzes, auf welche nur ein verkommenes Geschlecht seine Gegenwart gründen mag. Was

Digitized by Google

man deutsche Kultur augenblicklich nennt, ist schon etwas viel zu wenig originelles, etwas das von gleicher Beschaffenheit sich viel zu weit verbreitet findet. Sehr begreiflich, daß uns über diesen Stand der Dinge im Dünkel Trost zu suchen so nahe liegt.

Es ist nur das durch das Mittelalter gereizte Vorurteil der Aufklärung, welches die Religion aus dem Begriff der Kulturmacht ganz herausgedrängt hat, um die weltliche Kultur als den allein legitimen Inhalt der Kultur an die Stelle zu setzen. Wir Erben beider Zeitalter, der Aufklärung und des Mittelalters, haben auch historisch beide Begriffe, den der religiösen und den der nicht religiösen Kultur in ihre gleichen Rechte im allgemeinen Begriff der Kulturmacht wieder einzusetzen. Wir mögen der Aufklärung ihren Zweifel am absoluten Wert der religiösen Kultur als Kulturmacht abnehmen und brauchen darum nicht ihre Blindheit gegen Wert und Macht der Religion als Kulturmacht zu teilen. Die mittelalterliche Schätzung der Religion verpflichtet uns nicht zu ihrer beständigen Aufrechterhaltung, wohl aber verbietet sie uns ihre unbedingte Streichung aus der Geschichte. Die Bedeutung, welche Religion für Gegenwart und Zukunft verlor, hat sie unzweifelhaft einst besessen. Ja die übergreifende Bedeutung der Religion in der Vergangenheit mag der Grund ihres späteren Verfalles sein. Das historische Recht ist es gerade, das die Gegenwart nicht, wie es die Aufklärung tat, der Religion absprechen mag und das sie ihr selbst gegen religiöse Aufklärung wahren kann, — weigert sie sich auch mit Recht in der Sicherstellung der Religion gegen die Aufklärung weiter zu gehen.

Menschen ist es nicht beschieden in irgend welche Beziehungen zu treten, die sie nur einfach *verteidigen* könnten, denn keine derselben vermögen menschlicher Kritik Stand zu halten. Zum Glück indessen können Menschen l i e b e n, und so sollen sie Mutter und Vater, ihr Vaterland, ihre Geschwister und Freunde, ihre Geliebte lieben, aber nicht verteidigen. Dies gelänge der Liebe nicht so wie sie es möchte, d. h. bis ans Ende, — doch liegt darin für sie kein Hindernis. Liebe erkennt keinen Angriff an und ist verloren, läßt sie sich irre machen. Aber das kann eigentlich gar nicht geschehen, denn sie ruht auf ganz anderer Grundlage als auf der Anerkennung objektiver, allgemein auch für Andere bestehender Unangreifbarkeit ihrer Objekte, ist darum durch keinen frem-

Digitized by Google

den Angriff von ihrem Boden abzudrängen. Und so temperiert sich aller Pessimismus in Hinsicht auf die Welt in menschlicher Weise durch die Liebe. Lieben wir nur die Welt, so kann ihr aller Pessimismus nichts anhaben, der Verzicht auf Weltverteidigung kann sie nicht sonderlich anfechten. Das verstehe man nicht als Aufforderung zum Verzicht darauf, die Welt zu verteidigen, sondern nur zum Verzicht darauf, die Vergeblichkeit der Verteidigung ernster als billig zu nehmen. Jener allgemeine Verzicht würde Verzicht sein auf alle Menschenwürdigkeit des Daseins, auf alle Kultur. Ohne Kritik kommen wir nicht vorwärts, und freilich mag sie uns zu falschen Idealisten machen. Aber das sollen wir nun eben verhüten und haben am meisten Aussicht auf Erfolg, wenn wir uns vor jeder absonderlichen Einbildung auf unsere Kritik in Acht nehmen. Auch sie sollen wir lieben, aber darum nun nicht meinen, sie habe grenzenlosen Wert — für unser Dasein könne nur unsere Kritik und nichts besseres gesorgt haben. Alle unsere für Dinge dieser Welt empfundene Liebe beruht zum allergeringsten Teil auf unserem Zutun, gründet sich fester, als auf dieses, auf ihre natürlichen Grundlagen. Diese natürlichen Grundlagen mag Jemand, der darüber zu reden weiß, unter dem Namen *Gott* begreifen. An diesem Namen wird ihre Festigkeit auf keinen Fall hängen.

K r i t i k des Gegners wird diesen selten belehren, aber keineswegs vornehmlich wegen seines absonderlich übeln, aller Belehrung entgegengesetzten Willens, wie man gemeinhin annimmt, sondern noch viel mehr, weil man im Grunde den Gegner im Streit nichts zu lehren hat, was er nicht selbst eben so gut, wenn nicht viel besser wüßte. Gerade diese Kritik wenigstens, welche dem Gegner nur das ihm selbst Bewußte aufdeckt, ist es, welche die schärfste Reaktion in ihm hervorruft, so zu sagen ihm am verdrießlichsten ist. Bei Parteistreitigkeiten, wo die Erregung von Verdruß die Hauptsache ist, kann man am besten beobachten, daß ihr Streit nur in gegenseitiger Aufdeckung beiderseits bestens bewußter Schwächen verläuft, nur daß jeder verhüllt, was der Gegner um so eifriger ans Licht zu ziehen, um so lauter auszuposaunen bemüht ist. In der Tat findet jede Sache ihre schärfsten Kritiker in ihrem eignen Schoße. Wer z. B. der Theologie die Wahrheit zu sagen sich veranlaßt fühlt, kann für seinen Zweck nichts besseres tun als

Digitized by Google

Bekenntnisse von Theologen gegen ihre Disziplin sammeln. In diesem Sinne kann sichs die Kritik hinter die Ohren schreiben, daß es am besten ist, die Dinge für oder gegen sich reden zu lassen und nicht sich selbst zum Wort zu drängen oder gar zu erhitzen. Auch dem Haß sind beim Eindringen in ein Ding Grenzen gezogen, die dieses selbst nicht kennt. Man kann dies auch in unserem im Nationalhader sich abhetzenden Zeitalter gut beobachten. Keine Satire, mit denen sich die Nationen untereinander regalieren, kommt an Schärfe denen gleich, die sie sich selbst administrieren. Kann sich irgend eine englische oder deutsche Invective gegen das renommistische Wesen der Franzosen einbilden, wahrer und insofern eindringlicher und wirksamer zu sein als z. B. Daudet's *Tartarin de Tarascon?* Daß dieser zunächst auf Südfranzosen besonders gemünzt ist, macht hier wenig aus neben dem Umstand, daß der Verfasser selbst ein Südfranzose ist. Auf jeden Fall tut der Daudet'schen Satire an ihrer Wirkung den geringsten Eintrag, daß sie durch Humor ausgezeichnet ist und dieser Eigenschaft die größere Gutmütigkeit ihres Charakters dankt. So wenig kommt es für die Wirksamkeit der Satire auf die Entfaltung eines absonderlichen Eifers an. Die größere Gehässigkeit der fremden kann diese nur kompromittieren, dies jedenfalls weit mehr als sie fördern. Darin beruht der unästhetische Charakter alles Eiferns. In menschlichen Streitigkeiten erscheint der ernste Ton erhabener Entrüstung so selten angebracht, daß sich höchstens etwas wie eine übermenschliche Aesthetik darauf gründen läßt. Zu *Jüngsten Richtern* sind Menschen untereinander nicht berufen. Sie haben denn auch selbst, so groß auch stündlich ihre Neigung ist, sich als Richter dieser Art aufzuspielen, die ganze Vorstellung des jüngsten Gerichts zu den Grenzen ihres Geschlechts hinausversetzt. Sie ist *hienieden* im eigentlichen Sinne *unpraktisch.*

Die Künstler sind die Günstlinge der Natur, wenigstens in den Fällen, wo der Umfang ihrer Begabung diese Gunst zuläßt oder dieser Raum zur Entwicklung gewährt. Die Natur hat ihnen mit ihrer spezifisch künstlerischen Begabung einen unvergleichlichen Vorbehalt in die Wiege gelegt, mit welchem sie sich bei ihrer ganzen Auffassung der Welt helfen können. Wie jede Gabe, so läßt sich auch mit diesem Vorbehalt Mißbrauch treiben. Vielleicht hat kein Künstler noch ein vollkommeneres Beispiel solchen

Digitized by Google

Mißbrauchs geliefert als Richard Wagner mit seiner Auffassung der Religion und der Verwendung, die er dabei für seine Kunst fand. Was Wagner in Ausführungen der Art kund gibt, läßt sich vielleicht als künstlerische Verschlagenheit bezeichnen. Bei dieser Auffassung mag er immer noch als ein ausgezeichnetes Beispiel ungewöhnlichen künstlerischen Könnens bestehen bleiben, aber doch sind auch Bedenken gegen seine Art, für Religion und Christentum einzutreten, unvermeidlich. Bedenklich ist schon der Grundirrtum, dem Wagner mit der Meinung verfällt, daß die Kunst, so weit ihr wirklich das Vermögen inne wohnt *Wahn* zu erzeugen, mit diesem Vermögen gleich wirksam sei in der Person des Künstlers wie in der seine künstlerische Begabung nicht teilenden, sich zu seinem Kunstwerk nur rezeptiv verhaltenden Masse. Auch in dieser übt das Kunstwerk reale und höchst wertvolle Wirkungen. Aber daß diese an Kraft und Bedeutsamkeit, soweit Ersatz der Religion in Frage kommt, mit den vom Künstler (hier Wagner selbst) erfahrenen vollkommen gleich zu stellen sein sollen, möchte wiederum nur ein Wahn Wagners sein. Unverkennbar hat der Künstler in seiner Begabung Kräfte zu seiner Verfügung um das was das Erzeugnis seiner Kunst als Wahn zu wünschen übrig läßt, zu überwinden; diese Kräfte aber gehen dem dieser Begabung entbehrenden Individuum und deren Masse ab. Insofern bleiben die religiös-reformatorischen Praetentionen, die sich für Wagner an seine Kunstwerke, insbesondere an seinen Parsifal, geknüpft haben, eine Verirrung. Er mag aus ihnen als Trostbedürftiger *Trost* für verlorenen Glauben geschöpft haben. Denselben Erfolg von ihnen bei Anderen zu fordern, hat er kein Recht. Es würde auch dieses Recht keineswegs verbessern, indem er dabei den Begriff der Menschengleichheit auf das Maß annähernder Gleichheit herabsetzte, was ohnehin ihm gar nicht entspräche. Vielmehr auch ich denke hier an nichts anderes als an gänzlichen Verzicht auf das ganze in dieser Frage von Wagner mit Begriffen getriebene Künstlerspiel. In diesem sehe ich einen Exzeß des Künstlers Wagner, wenn auch vielleicht nicht ganz dasselbe was Nietzsche im Sinne hatte, als er aus Anlaß des Parsifal Wagner überhaupt als *Schauspieler* preiszugeben Miene machte, denke jedoch an etwas nahezu Gleiches. Nur Wagners künstlerische Begabung überhaupt, die sich ja keineswegs auf die musikalische

Digitized by Google

Kunst beschränkte, ist in Betracht zu ziehen, soll seine Verirrung verstanden werden, zum Schluß auch noch den christlichen Theologen spielen zu wollen. In Wahrheit hat er zur Religion und insbesondere zur christlichen nie eine andere Stellung eingenommen als eine künstlerische, in gewissem Sinne keine andere als die Theologie und insbesondere die moderne zum Christentum einnimmt. Nur daß, was er als Inhaber einer wirklichen, ja genialen künstlerischen Begabung getan hat, die Theologen nur als die künstlerischen Stümper, die sie gemeinhin, ja vornehmlich sind, zu tun pflegen. Seine Einbildung auf seine Kunst war besser begründet als die Einbildung gemeiner Theologen, die mit Kunst gar nichts zu tun hat und lediglich aus der Not der Welt hervorgegangen ist. Im Wesentlichen war es doch nichts anderes. Ja man kann sagen, daß Wagners Einbildung und auch der geringe Erfolg, den er damit gehabt hat, nur in einem Zeitalter möglich war, das mit seinem Christentum so ganz aus dem Konzept geraten ist wie das unsere und darum auch fähig war, gelegentlich statt des Christentums mit Surrogaten, besseren, aber je nachdem auch mit den dürftigsten, vorlieb zu nehmen.

Es liegt für historische Betrachter der Welt zu nahe, den jeweiligen Stand der Literatur als den Gradmesser für die jeweilige Kultur anzusehen. Es scheint solcher Betrachtung kaum anders möglich als Literatur und Kultur *pari passu* in der Welt fortschreiten zu lassen: mit der Kultur wächst und entfaltet sich die Literatur und umgekehrt. Eine blühende und wachsende Literatur fördert auch das Wachstum und die Blüte der sie umgebenden Kultur, und doch scheint die Gegenwart aufs Dringendste vor dieser Betrachtungsweise zu warnen, in welcher Literatur, durch ihre völlig ins Kraut schießende Entwicklung in der Zeit nicht so sehr Kultur fördert als Barbarei, Zeit und Raum nicht kultiviert, mit Kultur erfüllt, sondern mit Barbarei, also barbarisiert. Es wäre höchste Zeit der übermäßigen Entwicklung der Literatur Schranken zu ziehen. Geht es so weiter wie es etwa seit hundert Jahren geht, so zerschwatzen, zerlesen und zerschreiben wir Menschen die Welt. Namentlich kann dieser Besorgnis geneigt machen die derzeitige Superfoetation der Weiberliteratur. Was ist denn aber die moderne Theologie der Gegenwart anderes als

Digitized by Google

ein Monstrum derselben Art? Nur daß die Feminisierung der allgemeinen Literatur, welche das massenhafte Auftreten des Frauengeschlechts darin besorgt, in der Theologie durch den Feminismus der ganzen Literatur selbst gefördert wird. Bescheiden sind die Anzeichen einer nach anderer Richtung weisenden Entwicklung bei den Männern der theologischen Gegenwart, die bis jetzt das Heft der Herrschaft darin noch nicht verloren haben. In jener Theologie erscheinen die Männer selbst als die alten Waschweiber, die in ihrem Wortschwall die Religion unter uns ersäufen. Um so weniger wäre mit einem einfach gegen die schriftstellernden Weiber gerichteten Verbot hier wirklich zu helfen. Nur von Einschränkung aller Schriftstellerei und aller ihren Wünschen allzugünstigen Lebensbedingungen ist etwas zu erwarten. So setze man denn fürs nächste Alles herunter, was das Ansehen der Literatur übermäßig fördert und erschwere nach Möglichkeit die Bedingungen allen daran Beteiligten. Wenigstens überlasse man diesen Prozeß nicht seiner eigenen Gewalt, den barbarisierenden Mächten selbst, für die freilich, wie es nun einmal bei aller Entwicklung geht, die Vogelzeichen leider nur zu günstig sind. Mit der Unterscheidung geschriebener und gesprochener Literatur allein wird nicht auszukommen sein, man fange nur irgendwo mit der Hemmung an, die nicht ausbleiben kann, aber, bräche sie ganz unvorbedacht ein, mehr zerstören muß als menschlichen Wünschen lieb sein kann.

Die Geschichte hat im Laufe der Jahrhunderte die Juden aus dem Leben hinausgedrängt. Das hat zur Folge gehabt, daß ihnen ein so breiter Raum in der Literatur geblieben ist. Denn Platz müssen sie haben, da sie das Volk nicht sind, das auch sonst unterkommen konnte. Antik und klassisch sind sie so gut wie die Griechen und die Römer, das hat ihnen schon so zu sagen die Natur mitgegeben. Modernen Besitz haben sie, dank der Geschichte vor Griechen und Römern voraus, dem sie in der Gegenwart eine Bedeutung verdanken, welche Griechen und Römer nicht mehr haben. Sie mögen uns in dieser Bedeutung nicht gefallen, sie ihnen darum bestreiten, wäre nicht gescheidter als Römern und Griechen jenen altbefestigten Grundbesitz aus der Vorzeit. In den weiten Grundbesitz, in welchem die Juden als Schriftsteller tatsächlich in moderner Zeit sich niedergelassen, haben wir Nicht-

Digitized by Google

Juden sie ebenso hineingedrängt, als sie sich selbst hineingesetzt haben. An diesem Tatbestand aus vollen Kräften selbst arbeiten und dagegen raisonieren, ist der Gipfel des Unverstandes, den wir zu überwinden keine Aussicht haben, so lange wir uns nicht vor allen Dingen selbst aus dem Tatbestand klarer herausgearbeitet haben, als es uns bis jetzt gelungen ist. So lange wir darin noch so zurück sind, haben wir uns die jüdische Ueberschwemmung unserer Literatur einfach gefallen zu lassen. Denn wir schöpfen selbst am Wasser dazu mit herbei. So wie die Geschichte der Kulturvölker verlief, wird nicht leicht die Beherrschung des Lebens durch Literatur irgendwo es zur Anerkennung bringen, ohne daß die Juden ihren Vorteil davon zögen. Ein Leben, das sich die Nachtmütze der Literatur über die Ohren hat ziehen lassen, wird in der Geschichte der Weltkultur sich nicht leicht gegen die Herrschaftsansprüche der Juden behaupten und sich ihrer mit Vernunft erwehren können. Das ist unter uns in der Historie herangewachsenen Menschengeschlechtern schon seit Jahrhunderten so und scheint immer mehr so zu werden. Toilettenbedürfnisse der Menschheit hat in ihr die Literatur erzeugt. Sich den Vorteil dieser Notlage zuzuwenden, mögen in der Tat Juden vor anderen Völkern begabt sein.

3. Ueber den Nationalismus.

Der Staat ist der eigentliche Menschenverderber. Er braucht nur alle Anlagen der Menschen sich dienstbar zu machen und für seine Zwecke zu gebrauchen — Religion, Moralität, Wissenschaft —, um sie in ihren Wurzeln zu verderben. Von allem zieht ihn überhaupt nur die Oberfläche an. Was darunter liegt, ist ihm gleichgiltig, ja gilt ihm als gefährlich. Siehe die kraftvollen und reichen Worte Nietzsches Also sprach Zarathustra I S. 65 „Von neuen Götzen" (Werk 1895 VI, 69 ff.)! —In moderner Zeit gelten *Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit* als Ziel des Staates, während deren Aufstellung sich ungefähr als die moderne Lüge über den Staat bezeichnen läßt. Sie gibt vor was der Staat will, obwohl es auf der Hand liegt, daß er von den drei Dingen, deren Schöpfung unter Menschen ihm so beigelegt wird, das Gegenteil schafft: Unfreiheit, Ungleichheit und Unbrüderlichkeit. Der Staat kann nur wollen und schaffen, worauf er schon beruht. Die Menschen können aus

Digitized by Google

ihm nicht anders hervorgehen als er sie vorfindet. Frei und unfrei, gleich und ungleich, brüderlich und unbrüderlich zugleich nimmt er sie in seine Zucht, oder vielmehr es begeben sich seine Zöglinge, so beschaffen, in seine Zucht. Natürlich können diese nicht erwarten sich etwas zu geben, was sie nicht schon haben — zu ihrem Besitz tritt in der Schule des Staates das Bewußtsein des Besitzes hinzu. Die Menschen lernen sich im Staate nur kennen — das ist das einzige Neue, was für sie dabei herauskommt, und in diese Erfahrung finden sie sich entweder oder treten in eine neue Schule über und erleben dort die Not noch einmal. Das braucht dann weder in der Stimmung der Verzweiflung noch der satten Selbstzufriedenheit zu geschehen, haben sie nur einmal erkannt, daß sie selbst die Schöpfer ihrer Not sind so gut wie auch jeder Hilfe dagegen.

Das sicherste, was ein Individuum heutzutage zu seinem Schutze, wenigstens zu seiner übertriebenen Sicherung, d. h. zu seiner Ueberschätzung tun kann, ist, sich unter die Fittiche seiner Nationalität zu begeben, wozu ihm früher zum gleichen Zweck etwa die Kirche (Religion, Orthodoxie) diente. Bester Grund heute diesen Schutz nicht zu suchen, ihm durch die Stille über die eigne Nationalität auszuweichen! So gut wie die Kirche wird auch die Nationalität ihre den Einzelnen über sich unfehlbar erhebenden Kräfte einmal verlieren. Der einen Macht hat der Einzelne mehr als der anderen zuzutrauen keinen Grund. Das mag als Stirnersche Weisheit Manchen nur Entsetzen einflößen, ist aber dennoch wahr. Das Allgemeine schöpft seinen Wert nur aus dem Besonderen, mag auch das Besondere (Einzelne) seine gegen jeden Wert gleichgültige Macht aus dem Anschluß an das Allgemeine schöpfen. Seinen Wert kann freilich kein Einzelner sich selbst garantieren, aber ebensowenig oder fast noch weniger die Macht, die ihm zukommen mag. Sein Wert ist nun einmal transzendent, und in diesen Wolken lasse ihn denn auch ein Jeder verschwinden und unfaßbar sein! Sich selbst unter seinen Gläubigen nicht zu finden, hilft am besten darüber weg, daß auch andere unter diesen Gläubigen fehlen, und behütet davor, sich um jeden Preis dergleichen zu verschaffen. Die Art, wie wir unsere Nationalität an uns selbst erfahren, ist auch das Beste, was wir daran haben, der Fels unserer Freiheit, also nichts weniger als Nichts, aber auch nicht zu viel.

Digitized by Google

Ein charakteristischer Bekenner unseres deutschen Nationalismus ist der Doktor Alfons Bilharz, der, wiewohl er in seiner Flugschrift *Mit Kant über Kant hinaus* (Wiesbaden 1904), seine Leser bis zu den „letzten Wurzeln aller Denkhemmungen" hinausführen will, seine Arbeit mit der Ueberzeugung begonnen hat, daß „das deutsche Volk den philosophischen Tiefsinn mit den Griechen allein teilt" (S. 60). Damit wäre der Großzahl des Menschengeschlechts an der Mitarbeit der Abschied zu geben, was doch wohl selbst in der Welt des Denkens „allzu aristokratisch" gedacht ist und das Individuum nicht genügend vor der Gefahr schützt, vor lauter Vornehmheit sich schließlich allein zu sehen. Es gibt ernstere Gründe zur Besinnung als Bilharz anzuerkennen scheint, bevor man seinen dicken Menschheitspelz auszieht um ihn gegen das dünne Hemd der Nationalität einzutauschen.

Der Nationalismus der Gegenwart stellt Christentum und Kirche vor eine Aufgabe, die für sie ganz besonders verzweifelt liegt. Denn die Unkräftigkeit des Widerstandes, die er findet, ist in einer Schwäche begründet, die das Christentum im Verlauf seiner Geschichte, nur in seiner Urzeit n i c h t, sonst aber fast von jeher offenbart hat. Wie moderner, zivilisierter Nationalismus für diesen das Christentum anzurufen versteht, kann man bei M. Lehmann (Preuß. Jahrb. 1900, Bd. 100, S. 1) sehen, in einem Aufsatz *Luther als Deutscher und Christ.* Es ist wahrlich kein Vorzug unserer europäischen Vaterländer, daß die Wertlosigkeit theoretischer Vaterlandsliebe sich durchaus nicht gleich natürlicher Anerkennung wie die Wertlosigkeit etwa theoretischer Mutterliebe erfreut, oder daß *Patriotismus* neben schlichter Vaterlandsliebe noch so hoch im Werte steht. Braucht das Vaterland etwa Pfaffen, die unsere Mutter nicht braucht, und fürchten etwa diese Pfaffen die Bereitwilligkeit, das Vaterland zu verteidigen, stehe mit der theoretischen Vaterlandsliebe auf dem Spiel? Das mag ja sein, je mehr sich Vaterlandsliebe von ihrer natürlichen Grundlage, der Heimatsliebe, entfernt. Aber eben diese Entfernung ist an sich ein heilloser Schaden, leidet am heillosen Grundschaden alles Idealismus, insofern dieser an die Wurzel aller unserer menschlichen Beziehungen tastet und ihre Wahrheit erschüttert.

So unglaublich es auf den ersten Blick erscheinen mag, so kann der Nationalismus der Neuzeit sich noch zur natürlichsten Brücke

Digitized by Google

für die Völker auswachsen zu ihrer Rückkehr zum Christentum, sofern das Christentum sich der Schätzung dieser Völker noch empfiehlt, insbesondere als Waffe in ihrem gegenseitigen Hasse und Kampfe und als beste Stütze ihrer Nationaleitelkeit. Wem möchte aber diese Möglichkeit als eine so fern liegende erscheinen, der nur die Blicke auf die kirchlichen Gelüste des modernen katholischen Frankreich richtet.[1]) Was in meinem Sinne wiederum nur die verstiegenste Nationaleitelkeit dahin verstehen könnte, als seien es eben nur die Franzosen, die solcher Verirrung in Hinsicht auf ihr Christentum ausgesetzt wären. Ich führe die Franzosen nur als herangereiftestes und darum zur Zeit anschaulichstes Beispiel der von mir gemeinten Entwicklung und des auf dieser Bahn Möglichen an. Aber auch wenn man die Sache von der Seite des Christentums aus erwägt, ist sie nicht so gar seltsam, wie sie erscheint, bedenkt man, daß das Christentum einst mit dem extremsten Hypernationalismus angefangen hat. Daß es dennoch zu einem besonders kraftvollen Mittel zur Züchtung des rohesten Nationalismus werden konnte, steht keineswegs in so absonderlichem Kontraste zu seiner Geschichte. Und zwar keineswegs wegen seines erwähnten einstigen Scheiterns am Unterschied der Nationen, sondern und vielleicht noch viel mehr, weil es selbst von allem Anfang bei seiner Festsetzung unter Menschen die gewundenen Wege gegangen ist, welche die Völker ihm nur nachgehen, indem sie in einem Moment, da sie wie Hund und Katze zusammen leben, eben in dieser Zwietracht ein besonders Motiv finden, sich aufs Neue für das Christentum zu erwärmen. — Das europäische Christentum ist zur Zeit nur ein elender Schutzwall gegen die Gefahren, mit welchen bei den einzelnen Völkern, auch bei den deutschen, der Nationalismus ihre Kultur bedroht.

Die Idee der Nationalität, oder das Nationalbewußtsein als Ideal ist in unserer Gegenwart in die europäische Menschheit in einem Moment geworfen worden, in welchem kaum noch etwas damit anzufangen war, wenigstens kaum etwas, das nicht dieser Menschheit als Ganzes und in ihren Individuen zum Unheil ge-

[1]) [Ein Jahr nach Overbecks Tod kündigte (1906) Frankreich dem römischen Stuhl das Konkordat. Neuerdings wird die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen Paris und dem Vatikan auf französischer Seite, Gerüchten zufolge, in Erwägung gezogen.]

Digitized by Google

raten müßte. Das Individuum jedenfalls kann den Nationalismus als Ideal nur vertragen, soweit dieser seine eigne Korrektur in sich trägt. Ein recht charakteristischer und lehrreicher Ausspruch dazu findet sich in einem Briefe von H. Ibsen an G. Brandes vom 30. Oktober 1888: „Für einen geistig einigermaßen entwickelten Menschen reicht der alte Vaterlandsbegriff heutzutage nicht mehr aus. Es kann der Staatsverband, in den wir einsortiert sind, allein nicht mehr maßgebend für uns sein. Ich glaube, das nationale Bewußtsein ist im Begriff auszusterben und wird vom Stammesbewußtsein abgelöst werden. Jedenfalls habe ich für mein Teil diese Evolution durchgemacht. Ich habe damit angefangen, mich als Norweger zu fühlen, habe mich dann zum Skandinavier entwickelt und bin jetzt beim allgemein Germanischen gelandet." Das läßt sich anhören nur wenn vorbehalten wird, daß das *Stammesbewußtsein*, welches Ibsen in der Menschheit zur Zeit das nationale Bewußtsein (womit Ibsen das Provinzialbewußtsein meint, das für ihn unter Germanen als Norweger in Betracht kommt) „ablösen" sieht, jeden Untertanen dieses Stammesbewußtseins über sich selbst hinausweist und Ibsen streng beim Wort genommen werden darf, wenn er seinen Ausspruch mit der Erklärung schließt, daß er „jetzt beim Allgemein-Germanischen gelandet ist", aber dabei wohl weiß, daß die Fahrt weiter geht und gehen muß, sofern er selbst ihr Stillstehen gar nicht vertragen würde. Wie aber das Individuum unter dem Banne des Nationalismus nur noch verkümmern kann, so steht es auch mit der Menschheit als Ganzes. Auch sie erträgt die nationalen Schlagbäume nicht mehr, und auch die Gesamtheit der Germanen kann nicht mehr gegen die Menschheit Recht behalten, könnte es wenigstens nur auf ihre Kosten. Und eben weil es zur Zeit so steht, ist es bis jetzt so leicht und gut und unbefriedigend zugleich mit dem Nationalismus unter uns Menschen des kultivierten Europas gegangen. Er kann uns nicht mehr heben, ohne uns zugleich empfinden zu lassen, daß wir mit ihm unseren ganzen Kulturerwerb seinem Untergang entgegenführen. In Ibsens Satz ist es der hyperidealistische Standpunkt des Schriftstellers, der seinen naturgemäß überscharfen Ausdruck findet. Er hat nur Sinn, wenn er auf diesem Standpunkt anerkannt wird. Diese Anerkennung aber versagt ihm die Natur der Dinge und von dieser muß er sich korrigieren lassen.

Digitized by Google

Dann aber ist der Satz unbestreitbar, und mit ihm wird der gefürchtete individualistische Gegner unserer europäischen Kultur, als welcher Ibsen so oft aussieht, vielmehr ein Prophet des edelsten Fortschrittes dieser Kultur.

Deutsche und Franzosen sind nur Rivalen, Deutsche und Engländer aber feindliche Brüder. Sie empfinden verwandt, aber eben darum innerhalb des Verwandten verschieden. Man bedenke den sehr verschiedenen Anteil, den in der Gegenwart Franzosen und Engländer am Interesse der Deutschen für ihren Landsmann Fr. Nietzsche nehmen. Die Franzosen kaum geringeres als die Deutschen, die Engländer nahezu keines. Nietzsche hat zum voraus beiden Völkern das Interesse, das er bei ihnen finden sollte, auch seinerseits wiedergegeben.

Wer sich von der zerstörenden Bedeutung des deutsch-französischen Kriegs von 1870 für das gegenseitige Verständnis der beiden Völker und damit für alle europäische Kultur überzeugen will, lese, was H. Taine in seinem Versuch über Carlyle (in seiner Hist. de la literat. anglaise T IV, Paris 1864, 277 ff. u. 313 ff.) über die Förderung der europäischen Kultur durch Deutschland in den Jahren 1780—1830 und über die dadurch angebahnte geistige Verständigung der die Bildung des gegenwärtigen Europas tragenden Völker untereinander schreibt. Taine hat so wenig wie sonst Leute seines Schlags seit 1870 anders über die Dinge denken gelernt, nur hat er sich mit anderen Genossen seiner Einsichten durch die Ereignisse um die besten, wenigstens um die am weitesten wirksamen Früchte dieser Einsichten gebracht gesehen. Es zeigen sich seitdem, seit dieser Aufstachelung, deutscher und französischer Nationalismus wie um die Wette bemüht, für diesen traurigen Erfolg der neuesten europäischen Geschichte zu sorgen.

Paris war einst die *ville lumière*. Eine Zeit lang hat ihm Berlin die Weltfackel abgenommen. Und da die Fackel darum nicht aufgehört hat die Funzel zu sein, die sie schon in den Händen von Paris war — denn Eitelkeit und Einbildung hatten schon damals das Ding angezündet —, so weiß man doch, wo man zur Zeit ernste und gründliche Belehrung über die Welt am wenigsten zu suchen hat. Das kann das Befremden darüber beschwichtigen, daß Berliner Weisheit neuerdings so vielfach mit Kopfschütteln aufgenommen

Digitized by Google

wird. Viel, sehr viel kann man natürlich immer noch in und von Berlin lernen. Aber dies alles entweder ebensogut auch anderwärts und anderwärtsher. Oder es steht anders und Berlin verkündet Außerordentliches, anderswo Paradoxes. In allen Fällen letzterer Art steht es zur Zeit höchst bedenklich. *Wahrheiten* und Größen, die Berlin besonders hegt und patronisiert, mögen dem Ansehen von Berlin auch anderswo etwas davon danken. Besser wäre es, sie würden allgemein mit Vorurteil angesehen und herzhaft abgewiesen. Die *moderne Theologie* wird schwerlich der einzige Fall dieser Art sein.

Deutschland, und in ihm Berlin zumal, ist nun einmal nur mit relativ sehr geringwertiger Kultur gegen Frankreich und Paris in den Krieg gezogen, und an dieser Tatsache hat die gewonnene Schlacht nicht mehr ändern können, als Krieg und Schlacht in der Geschichte überhaupt vermögen.

Die Zwerge sind der Himmel der Helden, denn sie verkünden ihre Ehre. Kein Wunder, daß die Helden so viel Neigung haben, sich außerdem selbst zu verkünden. — Der unbedingten Heroisierung des noch lebenden Individuums steht einmal der Satz im Wege, daß alles was besteht, wert ist, daß es zu Grunde geht, d. h. das Individuum selbst, aber auch die Beschränktheit jeglichen menschlichen Urteils und die darin gegebene Unvermeidlichkeit seiner Verwirrung im Drange des noch schaffenden Lebens. In diesem Drange sind die Individuen nun einmal notwendiger Weise Kämpfer und zwar Kämpfer untereinander, und eben darum zu nichts weniger berufen als zu Richtern untereinander. Erst der Tod weckt, indem er den Kampf niederschlägt, wenigstens unter Männern, die namenswert sind, die Gerechtigkeit zum Leben, die bis dahin im Urteil der sich im Leben noch gegenüberstehenden Kämpfer und unter dem übermächtigen Druck der in diesem Leben waltenden Kräfte und Interessen gar nicht aufzukommen vermochte. Nun erst besteht die Möglichkeit, daran zu denken, die Urteile dieser Kämpfer untereinander ernst zu nehmen, und werden sie anhörenswert. Nichts kann alle Heldenverehrung rascher und gründlicher diskreditieren als die Eilfertigkeit ihrer Verkündigungen in der Gegenwart. Diese setzt sich durch die Monumente, die sie in ihrer Schätzung und auch in Stein und Erz ihren Zeit-

Digitized by Google

genossen setzt, mit der größten Naivität über die Schranke, die der Tod allen Beziehungen menschlicher Individuen untereinander gesetzt hat, hinweg. Und sie weiß sich sogar wunders wie viel mit dieser Eilfertigkeit, und meint etwa allein echte Heldenverehrung sich zusprechen zu können. Ist denn die begeisterte Verehrung, die menschliche Helden bei ihren Lebzeiten schon finden, jedenfalls die lebendigste Grundlage der Wirksamkeit heroischer Persönlichkeiten in unserem Geschlechte? Was soll es heißen, daß nur Toten echte Heldenverehrung darzubringen ist? Ist damit nicht alle Heldenverehrung umgebracht und damit die Menschheit um jede Frucht dieser Verehrung gebracht? Es ist nun einmal nicht anders als daß die Heroisierung menschlicher Größen an sich selbst ein historisches Urteil ist. Ein historisches Urteil kann aber ein anderes Objekt als Vergangenheit nicht haben. Das Recht, über Gegenwart zu urteilen, ist demnach ein Majestätsrecht der Zukunft und demnach jedes historische Urteil, das die Gegenwart über sich fällt, nur eine Usurpation, die sich früh oder spät rächen wird und nichts was mehr als problematischen Bestand hat, begründen kann. Das wird auch unsere Gegenwart mit jener Unart an allen sich selbst gesetzten Monumenten noch erfahren, und mit der Verehrung, die sie sich selbst darbringt, nur verdienten Spott davon tragen.

Ein Held ist ein Mensch von mehr als gemein menschlicher Größe. Diese Größe kann ihm in gültiger Weise natürlich nur ein Urteil zusprechen, das selbst kein gemeines ist, sondern ein unter übermenschlichen Voraussetzungen entstandenes, und kann eben darum nicht das Urteil einer einzelnen, nach dem Maß des menschlichen Individuums abgesteckten Generation sein, und am allerwenigsten das der Generation des Helden selbst. Die Diskussion über Heldenverehrung ist daher überhaupt nur auf dem Boden der Geschichte zuzulassen, nicht aber auf dem des noch nicht Geschichte gewordenen Lebens. Soll der Idealismus einmal aufhören der Pestherd zu sein, von welchem aus sich alle Unehrlichkeit und Konfusion verbreitet, so ist er mit Rücksicht auf das Leben vor allem in seine Schranken zu weisen und ihm demnach nicht zu gestatten, daß er sich über eine so reale Größe wegsetze, wie es im Leben der Tod ist. Dann ist auch die Gefahr beseitigt, daß man über Heldenverehrung streitet, bevor man sich darüber verständigt,

Digitized by Google

daß Held unter Menschen kein real existentes Ding, d. h. ein unter ihnen jemals lebendes Individuum ist, sondern eine Idee. Helden gibt es im Leben nicht, sondern das Leben hat sie sich erst geschaffen, nicht für sich und innerhalb seiner eignen Sphäre, in der es nichts schaffen kann, sondern für eine andere Welt. Welche Existenz man nun dieser Idee in dieser Welt zusprechen mag, und ob man demgemäß dem Begriff der Verehrung, der auf lebende Menschen Anwendung jedenfalls nicht zuläßt, Anwendbarkeit auf diese Idee zusprechen darf, das ist natürlich eine Frage, die weit zum Rahmen hinauswächst, den ihr der einzelne Begriff der Heldenverehrung absteckt.

Man sollte meinen, der moderne Nationalismus sei der dankbarste Boden für Heldenverehrung. Man hört sie wenigstens oft genug darauf predigen. In Wahrheit gedeiht ihr Widerspiel darauf ebensogut, und ich weiß nicht, was die nationalistischen Spatzen der Gegenwart häufiger und lauter verkünden, daß die Nationen Alles ihren Heroen verdanken, oder diese jenen. Wie bei allen Pöbelbewegungen geht es beim Nationalismus eben wild zu und man hört je nachdem es paßt, wonach den Ohren juckt.

Das Humanitätsideal hat in Frankreich Wurzel gefaßt und in diesem Lande am tiefsten und verhängnisvollsten gewirkt, ist es auch nicht im geringsten das individuelle Eigentum des genannten Landes geblieben. Unter den Zeitgenossen sind auch die führenden Geister der Deutschen davon erfüllt gewesen. Nur haben Unverstand und Meisterlosigkeit der Franzosen die Entwicklung des Ideals unterbrochen. Zuerst bei den Deutschen unter der Leitung Napoleons und seiner Dynastie, dies zu zweien Malen, zuerst im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts und dann noch einmal durch den Gewaltstreich von 1870. Durch denselben Gewaltstreich von 1870 haben sie sich selbst um den unbeirrten Glauben an das Menschheitsideal des achtzehnten Jahrhunderts gebracht, das den Schlägen des deutsch-französischen Krieges und der sich anschließenden Pariser Kommune nicht hat widerstehen können. Auch hat der Zusammenbruch Frankreichs nach 1870 noch manches nachgezogen, das in seiner Umgebung stand. Zu dieser Zeit war Europa längst kein bloßer geographischer Begriff, es war ein deutlich umschriebenes Stück Menschenkultur und

Digitized by Google

innerhalb dieses Gebietes doch Frankreich und Deutschland zu fest zusammengeschlossen und zwar in ihrer Gesondertheit zusammengeschlossen, um sich noch, sei es auseinanderreißen oder in eine Masse zusammengießen zu lassen, die in der Geschichte nur noch als Eine Gesamtkraft in Betracht käme. So aussichtslos gerade der Moment erscheint für Ansprüche Deutschlands, das Salz der Erde zu sein, so vielerlei mahnt daran sichs zu überlegen, ob selbst was von besagtem Anspruch zu Recht bestehen mag, je einmal zu auch nur minimer Verwirklichung gelangt, bevor Deutschland, sich in der Welt noch etwas gründlicher umblickend, sich auf das Band besinnt, das es mit Frankreich in Hinsicht auf das Menschheitsideal des achtzehnten Jahrhunderts zusammengehalten hat und wie förderlich dieses Band, so verkehrt schließlich dieses wohl allgemeiner Preisgebung verfallene Ideal gewesen ist, um Deutschland zu Träumen von intellektueller Weltherrschaft zu erheben. Wer solche Herrschaft wirklich inne haben wird, sind doch wohl nicht Deutsche, Franzosen usw., sondern das Menschengeschlecht, in welchem jene Völker vorläufig noch auseinander zu halten nur von problematischem Interesse ist (22. Mai 1905).

4. Das Religionsproblem der Gegenwart.

Kann man zu den Dingen, die man liebt, ohne sie verteidigen zu können, also wirklich liebt, auch Religion rechnen? Die Antwort des Christentums macht die Bejahung fraglich: wir sollen werden wie die Kinder. Hat diese Forderung den geringsten Anspruch, von uns ernst genommen zu werden? Ist alsdann nicht bloß unter Kindern Religion möglich? Man kann ja sagen: ein gewisses Maß von Kindlichkeit erfordert das Bestehenbleiben der Liebe bei allen unsern Beziehungen. Mit dem Aufbringen dieses Maßes bei der Religion dürfte es aber jetzt anders stehen wie sonst. Was kann uns darüber weniger beruhigen als der nervöse, in der modernen Welt so stark hervortretende Drang, die Religion zu verteidigen? Man fühlt eben die Liebe schwinden, die sonst alle Verteidigung so leicht macht. Heißt das aber nicht soviel wie daß die Grundlagen menschlicher Liebe bei der Religion zu versagen beginnen? Und zwar weil wir die Kinder, die wir nach dem urchristlichen Befehl sein müßten, um wirklich religös zu sein, nicht mehr sind und nicht mehr sein können.

Digitized by Google

Gemeinhin gilt die Ableitung der Religion aus menschlicher Furcht für die eigentlich nihilistische Deutung des ganzen Phänomens. Wer dies anerkennt, wird aber zugleich anzuerkennen haben, daß die eigentlichen Herolde und Propheten dieser Deutung die Theologen sind. Nicht nur bei ihrer gemeinen terroristischen Ablehnung des Atheismus, sondern bei ihrer Begründung der Religion und des Gottesglaubens. Denn was ist selbst Schleiermachers Definition der Religion als eines Erzeugnisses des menschlichen Abhängigkeitsgefühles mehr als eine sophistisch sublimierte Form der epikuräischen Zurückführung der Religion auf Deisidämonie? (Der Ritschl'sche Religionsbegriff ist wiederum nur eine aus einem gewissen Reaktionsbedürfnis hervorgegangene Vergröberung des Schleiermacherschen.) In der Tat ruht auch auf keinem anderen Gedanken die *ultima ratio* einer theologischen Vertretung der Religion. Die Theologie hat eben für weiter nichts zu sorgen als für die mehr oder weniger dürftigen Mäntelchen, die man der Sache umhänge. Die moderne Theologie ist dabei so weit gekommen, nicht viel mehr als das Ausgehen des Stoffes merken zu lassen, aus dem sie ihre Produkte herausschneidert. Ihr anmaßliches Beginnen als Fürsprecherin der Religion rächt sich damit, daß sie mit ihrer immer zunehmenden Unfähigkeit die Blöße der Religion zu decken, nur immer vollkommener auch die eigne Blöße, den Nihilismus ihrer eignen Grundlagen, aufdeckt. Die Theologie ist schließlich darauf angewiesen mit Grundannahmen schonend und vorsichtig zu verfahren, die sie zu verabscheuen sich den Anschein geben muß.

Agnostizismus pflegt man gegenwärtig die Denkweise zu nennen, welche eine dem Menschengeschlecht in die Wiege gelegte Lösung des Welträtsels nicht anerkennt. Nun ficht zwar die Erfindung dieses Namens viele Menschen in dem Glauben, den sie besagter Denkweise zollen, nicht an. Aber dem ist nicht allgemein so. Gemäß der Struktur der menschlichen Denkorgane gibt es immer Leute, die mindestens in allen Welträtseln ihre Lösung gefunden zu haben meinen, wenn sie nur für die von ihnen verworfene einen Namen haben. Dieser wird ohne Weiteres Schimpfname, das ist insbesondere theologische Streitmethode. Und so steht es auch mit dem Namen *Agnostizismus*. Anerkennen, daß man

Digitized by Google

nicht weiß, was man gern wüßte, ist gewiß nicht angenehm. Aber daß man für die Feststellung dieser Empfindung einen Namen hat, ist noch nicht für jedermann ein Beweis, daß man mit dem Grunde der Empfindung oder der Sache selbst fertig ist. Daher man, über Agnostizismus sich unterhaltend, vor allem sich verständigen muß, welche Meinung hinter dem Wortgebrauch steckt und ob er als Ketzername gelten soll. Ist es der Fall, dann braucht man die fernere Unterhaltung nicht ernst zu nehmen — und ob man sie fortsetzen will oder nicht. Und so bei allen Ketzernamen.

Das Grauen vor dem Atheismus braucht sich nicht unmittelbar auf ihn zu beziehen oder aus ihm unmittelbar hervorzugehen. Er kann auch an der Unzertrennlichkeit des Atheismus und des radikalen Individualismus hängen, welche wenigstens in den modernen Gestalten dieser Denkweise häufig besteht. Jenes Grauen braucht nicht schlechtes Gewissen über den Atheismus an und für sich zu sein, sondern kann auch aus dem Gefühl der Vereinsamung hervorgehen, das am radikalen Individualismus hängt, und den Atheismus lediglich als Konsequenz dieses Individualismus, ja als Korrelatbegriff dazu erscheinen läßt. Was grauenvoll empfunden wird, ist nicht sowohl der Atheismus selbst, als sein unausweichliches Ergebnis: die radikale Isolierung des menschlichen Individuums. Dieser Atheismus ist ja der einzig ernste. Denn als objektives Dogma besteht der Atheismus nicht mehr als der Theismus. Was er wirklich ist, ist er nur als was er subjektiv empfunden wird. — So weit der Atheismus keine Negation ist, kann man ihn weder begründen noch widerlegen und insofern freilich hängt seine Kritik lediglich an der des Gottesglaubens. Mit der Frage nach *Gottes Dasein* ist noch nicht zugleich die Notwendigkeit ihrer Lösung anerkannt und bewiesen, geschweige denn irgend eine Beantwortung derselben. — Das Dasein Gottes aus den durch die Negation in menschlichen Gemütern erregten Empfindungen zu folgern, daran können nur Theologen denken. Denn Religionsstifter *folgern* nicht. Sie sind wenigstens, tuen sie es, einfachen Betrügern gleich zu achten. Theologen aber sind aus anderen Gründen nicht ernst zu nehmen.

Die beste Schule, um an dem Dasein eines Gottes als Weltlenkers zu zweifeln, ist die Kirchengeschichte, vorausgesetzt, diese sei die Geschichte der von Gott in die Welt gesetzten Religion des

Digitized by Google

Christentums, und es werde demnach angenommen, er habe ihre Geschichte gelenkt. Augenscheinlich hat er dies nicht getan, in der Kirchengeschichte ist nichts wunderbar, in ihr erscheint das Christentum der Welt so unbedingt preisgegeben wie nur irgend ein anderes Ding, das in ihr lebt. Sofern dem Christentum auf dem Gebiet des geschichtlichen Lebens auch nicht Eine der Korruptionen und Verirrungen erspart geblieben ist, denen die Dinge unterworfen sind, hält die Kirchengeschichte keine Vorstellung ferner als die eines besonderen, über der Kirche waltenden Schutzes. Gegen die Kirchengeschichte ist also das Dasein Gottes nur zu behaupten bei der Annahme, Gott habe seine Hand vom Christentum in seinem geschichtlichen Dasein abgezogen. Eine Annahme, die noch nichts die Gott oder dem was wir Menschen so nennen schuldige Ehrfurcht Verletzendes zu haben brauchte. Denn sie schließt nur eine menschliche Beobachtung eines menschlicher Erfahrung unterliegenden Hergangs ein, noch nicht das geringste Urteil über ein daraus erschlossenes Verhalten Gottes. Wenn wir Menschen schon uns die Meinung anmaßen, etwas zur Erhaltung des Gottesglaubens tun zu können, so sollten wir ihn dann doch wenigstens vor Uebertreibung bewahren, vor unserer Hitze und Maßlosigkeit. Schätzen wir überhaupt diese Hitze nicht allzu hoch ein.

Die Religion bringt uns weniger Kunde von Gott (— wo haben wir die?), als daß sie uns dessen vergewissern will, Gott kenne uns. Auch könnte uns das Kennen Gottes unsererseits an sich nichts helfen, soweit wir uns hilfsbedürftig fühlen; auf sein Bekanntsein mit uns käme dabei doch alles an. Und darum schadet uns auch jener unser Mangel nicht.

Der Gott des Christentums ist der Gott des Alten Testaments. In seiner reifen Jugend verkündeten Himmel und Erde die Ehre dieses Gottes. Kein Wunder, daß er sich allmählich zu einem Sultan auswuchs, der sich im Alter die Zeit damit vertrieb, eine Vasensammlung anzulegen und die ihm zusagenden Töpfe durch Aufnahme in die Sammlung zu „ehren", die andern, die meisten, denn es gefielen ihm wenige, zu zerschlagen. Diese Geschichte hat dieser Gott, wie alle seines Gleichen die ihrige, nur in den Köpfen seiner Verehrer erlebt. Man denke aber bei dieser Geschichte an die der vielen kleinen Götter, die in den Köpfen der

Digitized by Google

Menschen groß werden, und was aus ihnen schließlich im Dunste des ihnen gespendeten Weihrauchs werden mag.

Gott und Seele — zwei Dinge, mit welchen die Theologen, moderne namentlich, wie Kinder mit ihren Puppen, mit derselben Sicherheit in Hinsicht auf ihr Eigentums- und Verfügungsrecht darüber, spielen. So werden denn diese Theologen am besten über diese Dinge befragt werden, um zu erfahren, daß sie darüber nichts wissen und auch nichts wissen können, aus dem einfachen Grunde, weil kein Mensch etwas davon weiß, Begriff und Ding in diesem Fall lediglich menschliche Erfindungen sind.

Der Glaube, es lasse sich für Menschen mit Gott und in seinem Namen alles machen, mit ihm finde man sich vollkommen in der Welt zurecht, man fahre damit am besten, ist unter Menschen, welche der Welt Nachdenken gewidmet haben, nur der Glaube der Theologen gewesen. Sonst haben gerader Menschenverstand und höchste Weltweisheit stets entgegengesetzt gedacht. Diese haben in dem Rat an die Menschen übereingestimmt, mit Gott zu machen was sie wollen, auch an ihn zu glauben, nur ihn in der Welt, die er nichts angeht, aus dem Spiel zu lassen.

Gott sei Dank! Ich, so wenig ich mit Religion zu tun habe, bin für die mit diesem Ausruf ausgedrückte Empfindung nicht unempfänglich, schrecke eher vor ihr und vor ihrem Ausdruck, als einem Mißbrauch des Namens Gottes zurück, als daß ich mich dabei gerne aufhielte. So geht es mir etwa im Briefschreiben, wo ich besagten Ausdruck, sobald er mir in die Feder fließt, unterdrücke, ganz fallen lasse oder umschreibe. Womit ich durchaus nicht sagen will, zu dieser Operation besonders häufig veranlaßt zu sein. Anderen mag sich die Gelegenheit dazu viel öfter aufdrängen, ich konstatiere weiter nichts als ihr Vorkommen. Unter allen Abmachungen vor der damit bekannten Neigung ist mir aber jedenfalls die rhetorische der Theologen die am wenigsten imposante. Ihr ältestes historisches Vorbild mag bei Tertullian vorliegen, der mir mein „Gott sei Dank!" als eine echte und reife Frucht der anima naturaliter christiana gedeutet und deren Beseitigung als einen schweren Frevel vorgehalten hätte. „Natürlich" ist hier weiter nichts als unsere Gegnerschaft. Ich vermag bei Tertullian und jenem seinem Begriff nur eine abortiv-frühreife und vorzeitig zu Boden gefallene Frucht der leidigen modernen Theo-

Digitized by Google

logie zu finden, die eben auch meint, Gott täglich bei sich im Sack zu haben.

Das Christentum aller Zeitalter hat sich gleich unfähig erwiesen, einer universellen Botschaft an die Menschenwelt genug zu tun. Nur einzelnen hilft es jetzt und hat anders auch nie geholfen; in der Gemeinschaft herrschte zu allen Zeiten Durchschnittschristentum. Das ist aber eine Einsicht, in die man sich die moderne Theologie, mit dem größten Staunen, so gelassen finden sieht, sie scheint keine Bedenken darüber zu haben, ob sie, indem sie diese Einsicht verkündet, noch dem Christentum dient. Woher solche Beruhigung? Doch nicht aus dem bloßen Bewußtsein, jene Einsicht sei wahr? Denn dieses Bewußtsein würde zur Beruhigung hier nicht hinreichen. Eine *praktische* Wissenschaft wie die Theologie kommt nun einmal mit der Wahrheit nicht aus; sie hat sich jedesmal, wo sie dergleichen vorbringt, auch darüber auszuweisen, was sie mit dem Vorgebrachten will, was sie damit zu *beweisen* und *anzufangen* gedenkt.

Keine *Wissenschaft* darf weniger als die Theologie vergessen, daß, wie es auch mit der Pflicht stehe, die *Wahrheit* zu sagen, doch keinenfalls jeder die Wahrheit sagen darf. Wer das Christentum zu vertreten hat, hat eben darum nicht „die Wahrheit" zu vertreten, er sei denn unerschütterlich überzeugt und zeige sich auch so, daß Beides identisch. Dagegen ist die moderne Theologie, man kann fast sagen beflissen, Christentum und Wahrheit auseinanderzureißen, Steine zum Bau des Beweises heranzuschleppen, welche die Kluft zwischen Christentum und „Wahrheit" an den Tag bringen. Das mit gelassener Miene zu tun, mag höchst praktisch sein, vielfach wenigstens wird es auch wirklich imponieren, aber doch nicht überall und immer. Auch sind die Baumeister mit dem Untergang unter den Trümmern ihres eignen Hauses bedroht.

Aber ist es denn, hiervon abgesehen, so durchaus wahr, daß das Christentum in der Welt heute so gar nicht anders steht als vor bald zweitausend Jahren? Das kann Niemand, der historisch denkt, zugeben. Wer so denkt, kann zweitausend Jahre nicht aus der Welt wie ein Nichts streichen lassen. Das Christentum, das so lange gelebt hat, kann gar nicht mehr in der Welt so stehen, wie es am Anfang darin stand, nach allen Erfahrungen, die es

Digitized by Google

damals noch *vor sich* hatte und jetzt *hinter sich* hat! Die Begriffe jung und alt kann keine historische Denkweise als leeren Wahn preisgeben. In einer Disziplin, welche von der Anwendbarkeit historischer Betrachtungsweise auf das Christentum so durchdrungen ist wie die moderne Theologie und sich damit jeder Möglichkeit so vollkommen entäußert hat, wie sie, solche Betrachtungsweise vom Christentum fernzuhalten, darf eben darum auch den Satz, daß es mit dem Christentum heute nicht anders steht als im Anfang, gar nicht zulassen, ohne damit das Christentum grundsätzlich preiszugeben.

Keine andere Meinung als die begründete hat Autorität, und eben darum hat die öffentliche keine. Denn sie spricht sich das Prädikat nicht der Begründung, sondern der Oeffentlichkeit zu, welches selbst (implicite) das der Begründung nicht in sich schließt, vielmehr an sich nichts damit zu tun hat. Mit sehr vielen Gründen kann die öffentliche Meinung ihre Autorität stützen, nur nicht mit dem einzigen, auf den es ankommt. Wie sollte hienach die öffentliche Meinung immer begründet sein, während damit durchaus nicht ausgeschlossen ist, daß sie es bisweilen wäre und also auch nicht aller Autorität entbehrte. Nur heißt das eben so viel wie keine Autorität haben.

Kann irgendwelche grundsätzliche und absichtliche Herabsetzung der öffentlichen Meinung, nach allem was dafür schon geschehen und auch schon längst erreicht ist, noch eine vernünftige, die Mühe lohnende Aufgabe sein? Wer bezweifelt denn noch Fama's Großmäuligkeit? Wer hat sie je bezweifelt? Und kann es ein verachteteres Wesen als sie geben, sie, gegen die nicht nur die ausgezeichnetsten Leute unzählige der beredesten Libellen gerichtet haben, sondern deren Anbeter selbst sich unter Umständen kaum besinnen, ihr ihre Verachtung zu bezeugen! Liegt doch diese Verachtung zu jedermanns Gebrauch auf der Gasse! Seltsam genug zwar, wenn anders die öffentliche Meinung dafür gelten zu müssen scheint, von Amtswegen der Reinhaltung der Gasse obzuliegen, und doch ganz in der Ordnung, wenn man bedenkt, daß sie weniger als sonst ein Wesen in der Lage sein mag, Schweigen über sich zu vertragen, dagegen häufiger darauf angewiesen ist, eher auch einmal mit schmähender Berücksichtigung vorlieb zu nehmen.

Digitized by Google

Ist aber, daß Autorität nur die *begründete* Meinung habe, in Hinsicht auf die öffentliche so wahr? Eben nicht. Weder als Zeugnis für einen Tatbestand, noch als Postulat. Daß nicht bloß begründete öffentliche Meinung Autorität hat, ist augenscheinlich, liegt tatsächlich vor; aber daß manche *unbegründete* öffentliche Meinung die Autorität, die sie hat, auch verdient, nicht minder. Eben sich darin auszukennen, zu wissen, wann die öffentliche Meinung Begründung missen kann, ja in deren Mangel sogar ihre Stärke hat; und wann nicht, darauf kommt es eben an. *Die Welt lebt nun einmal nicht von Logik.* Das ist aber ein Satz, für den die augenblickliche Gegenwart nur zu viel Sinn hat. Er kommt mir manchmal wie der fruchtbare Mutterschoß für eine förmliche Renaissance des Aberglaubens vor, in welcher unsere ganze moderne Bildung noch ihr Grab finden könnte. Ich mußte noch heute (29. Mai 1902) daran besonders denken, als Rudolf Burckhardt[1]) mir von der Mächtigkeit gewisser Eindrücke sprach, die er neuerdings von Restaurationsbestrebungen des Katholizismus hatte. Wäre nicht in der Tat die heutige Welt die vollkommenste ὕλη für einen großen Papst? Was sie auch bleibt, so lange man mit dem ganzen Antagonismus von Katholizismus und Protestantismus nicht fertig ist und nicht einsieht, daß die religiösen Probleme überhaupt auf ganz neue Grundlage zu stellen sind, eventuell auf Kosten dessen was bisher Religion geheißen hat. Nur daß man nicht etwa meine, dieses Ding *ersetzen* zu können, und gar mit dem bloßen rhetorischen Taschenspielerstück zum Ziel zu gelangen, daß man ein noch unbestimmtes neues Gemächte, wieder mit dem alten Namen *Religion* bekleidet, auftreten läßt.

Bildung ist heute eine courante Münze geworden, und ein modernes Gretchen könnte, paßte es nur besser in den Vers, dem echten ohne Weiteres von der Bildung nachsingen, was die echte vom Golde gesungen hat. Das scheint nun zwar wie ein höchster Triumph der Bildung, ist aber in Wahrheit ihr größtes Unglück. Gerade die modernen Gretchen mögen nicht die schlechtesten Mahnerinnen der Bildung sein, um sie dessen inne werden zu lassen. — *Bildungsphilister* sind Menschen, die für Bildung wohl

[1]) [Außerordentlicher Professor für Zoologie in Basel, gest. Jan. 1908.]

Digitized by Google

passioniert sind, aber keinen Beruf dazu haben, wohl gebildet sein möchten, der Bildung indessen nur mit halbem Herzen und gewissermaßen nur anstandshalber anhängen. Und eben darum sind Theologen die geborenen Bildungsphilister aller Zeiten, nicht nur des heutigen Tages. Am Christentum, mit dem sie geboren sind oder das ihnen anerzogen ist, schleppen sie beständig den Dämpfer mit sich, der sich auf alle ihre Bildungsaspirationen legt. Ihre Bildung ist daher die Bildung mit schlechtem Gewissen.

Bei der historischen, wissenschaftlichen Behandlung der Frage des Verhältnisses der christlichen Kirche zur Bildung ist nicht zu vergessen, daß Bildung für diese Kirche nichts anderes war als ein Stück der Welt, in die sie sich im Beginn ihrer historischen Laufbahn gestellt sah und zu dem sie ein Verhältnis nicht erst zu geben hatte. So gut wie die Welt, war auch die Bildung älter als die Kirche. Die Fragen, ob Bildung unter Menschen sei oder nicht, ob sie unter ihnen Wert habe oder nicht und welchen — das alles hatte die Kirche nicht erst zu entscheiden. Mit weltlicher Bildung eignete sich die Kirche auch die weltliche Denkweise über sie an. Es gehörte für sie dazu, die Frage nach dem Werte, den sie selbst der Bildung zuerkennen wollte, nur von ihren Interessen im Kampf mit der Welt abhängen zu lassen. Daraus ergab sich ganz natürlich die Unabhängigkeit ihrer allgemeinen Ansichten über Bildung, von denen des Christentums. Das Christentum mag man im allgemeinen asketisch und bildungsfeindlich nennen, für die Kirche wäre solche Bezeichnung ganz falsch. Kirche ist keineswegs dem Christentum gleichzusetzen, es ist die weltliche Form, welche das Christentum während seiner historischen Laufbahn angenommen hat und deshalb von demselben wohl zu unterscheiden. Die Kirche gibt sich das Christentum für seine in der Geschichte unentbehrliche Weltpolitik und ein Kapitel dieser Politik ist eben auch der Bildung gewidmet, zu der sich die Kirche eher eine indifferente als eine sie für oder gegen die Bildung einnehmende und in ihrer Weltpolitik bindende Stellung gegeben hat. Die Politiker, deren sie für die Handhabung dieses Stücks ihrer Politik bedurfte, sind ihr ihre Theologen gewesen. Ueber diese hat sie indessen allmählich alle Gewalt verloren und muß sie, zu ihrer Disziplinierung unfähig geworden, den Folgen ihres von ihr selbst großgezogenen Hochmutes überlassen. Als moderne sind diese Theologen näm-

Digitized by Google

lich übergeschnappt und haben, indem sie sich des Schlüssels zum Hause der Kirche, des Christentums selbst, bemächtigten, bald dieses selbst in blindem Trachten nach seiner Modernisierung, seinem Untergang entgegengeführt (Harnack und seine Schule), oder, und zwar unter dem Banne desselben Wahnes, nämlich der Geschichte nachzugehen, gemeint, die Kirche sei überflüssig und ohne sie das Christentum selbst am Vorabend seines noch im laufenden Jahrhundert ausbrechenden Triumphes in dieser Welt (so H. Faber, Das Christentum der Zukunft, 1904). Letztere Richtung führt das Christentum, das der schützenden Schule der Kirche in der Welt nicht entraten kann, sicher in denselben Abgrund, dem Harnack und Konsorten mit so seltener Freudigkeit zueilen. Allein das Unglück ist in der Kirchengeschichte stets gewesen, daß während das Christentum über Bildung seine sehr entschiedene Meinung hatte, dies zwar auch bei den Theologen der Fall war, die der Kirche ihre Dienste aufdrängten, nur, daß diese Meinung die gerade entgegengesetzte war. Ohne Sinn, vielleicht selbst tiefen Sinn, ist diese Geschichte nicht gewesen, das mag schon ihre Langwierigkeit beweisen, doch ist es kein unbegreifliches Wunder, sie zu guter Letzt da auslaufen zu sehen, wo wir heute stehen: in den kurzen Traum von großartigem Erfolg einer Theologengruppe. Streit erhält die Welt, ernster Streit, welcher zwischen großen und ihres Namens werten Gewalten wie zwischen Christentum und Welt entbrennt. Mag auch für reine extravagant idealisierende Betrachtung der Dinge der augenblicklich von der modernen Theologie geführte Kampf wie ein gegen die Wahrheit der sogenannten Gesamtheit der Dinge geführter Streit erscheinen, solche Träume sind schon viele ausgeträumt, unsinnige Erfolge in der Welt erlebt worden. Dies genügt nicht, um die moderne Theologie zur Höhe einer mit dem Christentum ebenbürtigen und zur Höhe eines ernsten Streites mit der Welt würdigen Gegenmacht zu erheben.

Wozu sind Theologen überhaupt gut? Zu Lehrern der Moral taugen sie auf jeden Fall nicht. Zu Lehrern der Religion freilich nicht mehr. Offenbar dazu, um zwischen Moral und Religion zu vermitteln. Zu dieser Vermittlung drängen sie sich, was denn noch ihr bester Titel auf ein Bürgerrecht im Zwischenreich zwischen

Digitized by Google

Religion und Moral sein mag, so zweifelhaft er ist. Die Theologen *gelten* für unentbehrlich, und das ist nun einmal nahezu gleichviel, als ob sie es auch wären.

Die Theologen sind freilich der Regel nach Christen, doch auf keinen Fall einfache Christen, Menschen, deren Verhältnis zum Christentum ein einfaches und unzweideutiges ist, sondern Diener des Christentums, deren bloße Existenz die Existenz einer Welt neben und außer dem Christentum zur Voraussetzung hat. Sie sind im günstigsten Fall Unterhändler des Christentums mit dieser Welt, und eben darum traut ihnen auch Niemand recht über den Weg, wenn auch die Dinge wohl so liegen können, daß ein großes Interesse besteht, ihnen darüber zu trauen, wie das in diesem Augenblick der Fall sein mag. Aber immer bleibt es dabei, daß sie selbst Unterhändler sind — eine Menschensorte, die ein begründetes Vorurteil gegen sich hat —, dann aber auch dabei, daß das Christentum selbst Unterhändler verschmäht und, da es in seinen Ansprüchen absolut ist, keine Welt neben sich anerkennt. Mit diesem Anspruch aber können sich die Theologen in einer Welt am allerwenigsten decken, welche einen solchen Anspruch nicht anerkennt. Eine solche Welt ist die moderne; anders als kritisch verhält sie sich zum Christentum nicht, und zwar nicht bloß theoretisch, sondern praktisch erst recht. Oder wer dürfte heute noch, ohne sofort der Lächerlichkeit zu verfallen, behaupten, die Welt, in der wir leben, sei eine christliche, d. h. eine vom Christentum beherrschte? Im günstigsten Falle ist diese Welt eine solche, die ihre eigenen Rechte auf das Christentum als eines Stückes, das zu ihrem Besitzstande gehört, nicht preisgeben, sich davon nicht lossagen mag. Ihr können denn die Theologen als Unterhändler sehr hoch im Werte stehen, vielleicht als nahezu unentbehrlich erscheinen, ohne darum doch den Makel des Berufs überwinden zu müssen. Man nimmt die Dienste, die sie anbieten zu können meinen unter Umständen mit verbindlichstem Danke an, ohne darum den Grundschaden dieser Dienste zu übersehen, daß sie nämlich aus derselben Ecke einer nur *relativen* Schätzung des Christentums kommen, in der man gemeinhin selbst steht und aus der man sich heraushelfen lassen möchte. Daß uns aber diesen Dienst ein Anderer leistet, der in der allgemeinen Not nur unseres Gleichen ist, zieht begreiflicher Weise eine sehr gebrechliche Er-

Digitized by Google

kenntlichkeit nach sich. Am allerwenigsten kann sich natürlich aus der Mißlichkeit dieser Lage eine Theologie retten, wie die moderne, welche eben mit ihrer Modernität in eitler Selbstverblendung und Zudringlichkeit die Not, die sie mit aller Welt teilt, geradezu affichiert und damit, was sie nur zu verbergen Ursache hätte, für Aller Augen heraussteckt.

Man kann die Theologen die *Figaros* des Christentums nennen. Auf jeden Fall sind die modernen die höchst anstelligen und brauchbaren, aber auch höchst unzuverlässigen Faktoten desselben. Das ist was im Grunde ihres Herzens alle ehrlichen Pietisten von ihnen denken, nur daß Pietisten von Figaros des Christentums nicht zu reden pflegen und auch nicht wohl reden können. Im Stillen ist es doch das eigentliche Bedenken, das sie gegen die moderne Theologie hegen, und daß es nur im Stillen geschieht, ist wiederum das Bedenkliche an ihrer Art, dem Christentum in der Welt zu dienen.

Die Orthodoxie ist das Produkt des Ideals, das Christentum durch Theorie (Dogmatik) zu erweisen, der Pietismus das des Ideals, diesen Erweis aus dem Leben (der Praxis) zu bringen. Es ist kein Wunder, daß die moderne Welt so sehr nach Orthodoxie lechzt und sich so wenig aus dem Pietismus macht, daß eine Dogmatik wie die Ritschls solchen Erfolg hatte, während die Rothesche so kläglich Schiffbruch litt. In der Tat freilich liefert das moderne Christentum auf diesem Wege nur den schlagendsten Beweis, daß es ihm lediglich um die Modernität zu tun ist, daß in ihm nur diese sich selbst will, das Christentum aber Nebensache ist. Denn die innerste und reale Not des Christentums der Gegenwart sitzt in der *Praxis;* was das Christentum vor allem bedarf, um sich in der Welt noch zu behaupten, ist der Erweis seiner praktischen Durchführbarkeit im Leben, denn eben dieses ist seiner Zucht an allen Ecken und Enden entwachsen. Ganz anders die Not der Modernität in ihrem Verhältnis zum Christentum, wenigstens so weit sie in ihrer Auffassung ihrer selbst nicht über die Schranken des ihr mit dem Christentum gegebenen religiösen Problems hinaussieht. Ihr ist es vor allem darum zu tun, sich möglichst in der *Illusion* des Christentums zu erhalten; dazu ist aber, wie leicht zu begreifen, die Orthodoxie viel brauchbarer als der Pietismus. Sich mit diesem einzulassen, heißt, das fühlt die christ-

Digitized by Google

liche Modernität sehr wohl und instinktiv, ihre Aufgabe gerade am hoffnungslosesten, am schwierigsten Ende anfassen, und so wirft sie sich denn der Orthodoxie in die Arme und wendet dem Pietismus den Rücken. Sie gibt die Ansprüche des Christentums auf das Leben (die Praxis) preis, und sucht sich mit Orthodoxie, d. h. im Bereich der Theorie schadlos zu halten. Begreiflich genug, daß sie dabei, wie es auch mit dem stehe, was sie für sich erreicht, in Hinsicht auf das Christentum nur Totengräberarbeit leistet. Indem die christliche Modernität sich der Orthodoxie in die Arme wirft, während das Interesse des Christentums ganz entgegengesetzten Weg weist, denkt sie eben nur an sich. Im modernen Leben dürstet das Christentum nach dem Leben und insofern nach Pietismus, im modernen Christentum die Modernität nach Orthodoxie, denn mit dem Leben hat sie sich schon vollgetrunken. Und so erhält im modernen Christentum das Christentum nichts zu trinken. Denn der Sitz seines Durstes ist ein ganz anderer als bei der Modernität. Die trinkt natürlich nur, wo sie Durst hat und gerade in Hinsicht auf die Erhaltung ihrer Beziehungen zum Christentum ganz wo anders als wo es das Christentum dürstet. Sollte diese Tragikomödie aber wirklich Aussicht haben, noch lange sich vor der Welt abzuspielen?

Soweit der moderne Katholizismus nichts anderes ist als der gegenwärtige Kulturkatholizismus, wie er in der Tagespolitik Deutschlands in der Partei des Zentrums mit allen zwischen ihr und der römischen Kurie laufenden Verbindungsfäden besteht, und in der Theologie die Reformtheologie den heutigen Katholizismus darstellt, so ist dieser Kulturkatholizismus nichts anderes als eine Parallelerscheinung zum modernen Christentum und zur modernen Theologie unseres Protestantismus. Wobei doch wohl nichts Wunderbares daran zu finden ist, daß diese beiden zeitgenössischen Phänomene für einander sich interessieren. Daran wenigstens ist kein Anlaß zu pathologischer Betrachtung der Gegenwart.

Wenn aber der Protestantismus mit der Modernität seines Christentums wer weiß wie viel besser daran zu sein sich einbildet als der Katholizismus, so erscheint die Berechtigung dieser Einbildung zweifelhaft. Vielleicht hat der Katholizismus gerade in unserem Zeitalter weit ernsteren Grund auf seine Ansprüche an Modernität zu pochen als der Protestantismus. Die Dinge einfach historisch

Digitized by Google

betrachtet, könnte am Katholizismus gemessen Modernität die Grundschwäche des Protestantismus sein. Nicht nur aus dem einfachen Grunde, weil der Protestantismus jünger als der Katholizismus, sondern selbst aus dem anderen, daß gerade in unserem demokratischen Zeitalter der Katholizismus zu seiner Selbstbehauptung im Namen des Christentums und als Kirche einfacher gestellt erscheint als der Protestantismus.

Damit kommen wir wieder auf die überkonfessionell gemeinsame Tendenz der beiden großen christlichen Religionsbekenntnisse zu sprechen. Indem ich hier noch einmal von Jesuitierung des Christentums rede, denke ich an nichts weniger als daran konfessionelle Polemik zu treiben. Der katholische Orden, der hierbei jedem in die Sinne kommt, gilt mir dabei ganz gleich. Ueber ihn habe ich Niemanden etwas zu sagen als was von einem reinen Historiker zu vernehmen ist, als welcher ich vom Jesuitenorden anders nicht zu reden wüßte, denn mit der Empfindung der Verehrung, die ein so sublimes Denkmal der Kirchengeschichte des in der Kirche sich auslebenden Christentums verdient und stets verdienen wird. Der Jesuitismus, den ich meine, ist eine durchaus interkonfessionelle Erscheinung, deren wenn auch bis jetzt anonyme Existenz ich doch aus Kenntnis der Kirchengeschichte mit nicht minderer Gewißheit entnehmen zu können meine als die des Jesuitenordens. Auf Grund folgender Erwägungen: Das Christentum ist ein Ding, das in der Kirche eine Geschichte nur wider Willen gehabt hat. Es hat ursprünglich guten Grund gehabt, diese Geschichte zu scheuen. Sie sich gefallen lassen, hieß nichts anderes als den Kampf mit der Welt, der es den Krieg erklärte, aufnehmen. Dieser Krieg ist wie alle Kriege ums Leben und mit wechselndem Glück geführt worden. Nun glauben wir Protestanten Alle und ich mit ihnen, daß um die Reformationsperiode oder am Schluß des Mittelalters das Christentum von der Welt völlig überwältigt am Boden lag und der Wiedererweckung durch den Protestantismus zur Fortsetzung seines Kampfes mit der Welt bedurfte. Die Mahnung durch den Protestantismus nahm sich der Katholizismus zu Herzen, er raffte sich zusammen und erzeugte zur Wiederaufnahme des Kampfes und nun zunächst zur Zurückdrängung seines neuen Widersachers, des Protestantismus, in den Wehen der katholischen Reaktion des ausgehenden

Digitized by Google

sechzehnten Jahrhunderts und auf Grund uralter historischer Vorbereitung dazu, im Laufe seiner als Katholizismus alten und mittelalterlichen Kämpfe, den Jesuitenorden, mit dem er gewaltige Erfolge errang und die Kraft zu seiner Selbstbehauptung in der modernen Geschichte. Seitdem ist der Jesuitenorden der unzertrennliche Begleiter des Christentums in allen seinen im Kampf mit der Welt erlittenen Niederlagen geworden. So oft das Christentum wieder einmal von der Welt bewältigt am Boden liegt und sich nicht aufgeben will, weiter kämpfen zu können meint, besinnt es sich auf seine alten als Katholizismus gemachten Erfahrungen, wird selbst wieder halb katholisch und insbesondere halb jesuitisch, d. h. es paktiert wiederum mit der Welt nach dem Muster, das sich dafür im Jesuitenorden findet. So steht es jetzt wieder in der Gegenwart. Wiederum ist das Christentum auf den Grund einer seiner im Kampfe mit der Welt erlittenen Niederlagen gekommen und sucht als deutscher Protestantismus die alten aus der Rüstkammer des Katholizismus geerbten Waffen hervor, fälscht sich lieber bis in sein Innerstes, um sich nur seinen weltlichen Besitzstand zu erhalten. Mit dieser Interkonfessionalität des Jesuitismus und historischen Solidarität der Konfessionen hängt die Interkonfessionalität der modernen Theologie zusammen, bei welcher modern die Theologie aller Kirchen wird. Das konfessionelle Knochengerüst oder die konfessionellen Charakterzüge bleiben in jeder Kirche bestehen, die darüber geschmierte moderne Tünche ist überall dieselbe und nivelliert nach Möglichkeit die fortbestehenden Differenzen der einzelnen Kirche. Die katholische Theologie lehnt sich nach Möglichkeit an die protestantische moderne an, mit der für solche Operationen durch die Jesuiten besonders erlangten Uebung, und auch die protestantische Konfession sieht sich für ihre christlich apologetischen Zwecke nach jesuitischen Rezepten um, scheut dazu die Wiederannäherung an den Katholizismus nicht. Im Brei der Modernität geht heute das Christentum unter und vermag, dank jesuitischer Leitung seiner Weltpolitik, sich nicht einmal mehr soweit in seiner ursprünglichen Energie zu behaupten, daß es sich in der Differenz seiner Konfessionen noch fortlebend zeigt. Für die hier vorgetragene Anschauung, insbesondere so weit sie die Ausgleichung des Protestantismus gegen den Katholizismus betrifft, hätte ich

Digitized by Google

unter protestantischen modernen Theologen, die besten Eideshelfer anzurufen (so E. Förster, Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900. Gießen 1900, S. 21 ff.).

Der Mangel an Beruf zu den Dingen ist oft ein besonders wirksamer Antrieb sich ihnen zu ergeben, eine besonders üppige Quelle des Eifers der Befassung damit. Man sollte etwa meinen, Deutschlands geringer Beruf in seiner gegenwärtigen Weltlage, das Christentum zu verteidigen, liege auf der Hand. Und dennoch werden der Leute immer mehr, die sich dazu drängen. Das liegt eben in dem ganz richtigen Instinkt, der die Eiferquelle nicht übersieht, die Mangel an Beruf abgeben kann. Man hat im Grunde mit dem Christentum wenig zu tun, aber eben darum doch einen besonderen Stachel dazu, „etwas damit anzufangen". Das mag wie eine Art spekulativer Geschäftspunkt erscheinen. Sieht es doch gegenwärtig überhaupt darnach aus, als beginne Deutschland seine Wanderschaft in der Welt, um nun auch seine Geschäfte in ihr zu machen.

Diese Betrachtung des Begriffs Beruf stimmt allerdings wenig zu der festlichen Miene, welche die Ritschl'sche Theologie bei seiner Behandlung anzunehmen pflegt. Das Christentum ist kaum nötig, um ihn in den Augen der Leute mit einem Heiligenschein zu umgeben, die gemeine bürgerliche Moral möchte dazu genügen. Wie steht es vollends damit, wenn man dem Begriff etwas schärfer hinter die Kulissen guckt? Wie wir Menschen einmal beschaffen sind, scheint *Beruf* der Weltweisheit letztes Wort wirklich nicht zu sein. Auch dahinter kann sich manches verstecken, selbst Mangel an Beruf.

Beruf ist zur Zeit einer der trügerischsten Begriffe im landläufigen Idealismus. Aus der religiösen Sphäre ursprünglich stammend, ist er, wie alle Abkommen von dort, so problematisch und so machtvoll zugleich. Denn in Wahrheit besteht für ein menschliches Subjekt kein anderer Beruf als der, den dieses Subjekt sich selbst gibt. Was man gemeinhin Beruf nennt, ist aber etwas dem Subjekt von einem anderen Wesen verliehenes, setzt mithin die ganze Mythologie der religiösen und der aus der Religion hervorgegangenen idealistischen Weltspaltung voraus. Uebrigens beruht schon Pascals Kritik des Berufsbegriffs auf der

Digitized by Google

Erkenntnis von dessen reiner Subjektivität. Es ist für die Charakterisierung dieses seltenen Menschen von vorzüglichem Interesse, daß man sie gerade bei ihm, dem unvergleichlichen religiösen Denker, findet.

Ein Angriff auf das Christentum wie der Kierkegaard'sche kann mit Erfolg niemals anders abgewiesen werden, als indem der Angreifer selbst angegriffen wird, sei es nun, daß er wie in Kierkegaards Fall, sich im Angriff als Vertreter des Christentums geberdet, so daß er nur der Anmaßung seines Verteidigeramtes überwiesen wird, sei es daß er selbst aufgefordert wird, der Größe, die er angreift, sich vorerst zu unterwerfen. Verloren sind auf jeden Fall gegen Kierkegaard die Christen, die nur sich selbst verteidigen, während doch ein schwacher Punkt seines Vorgehens die falsche, rhetorisch-paradoxe Etikette seines Angriffs auf das Christentum ist angesichts der bloßen Affektation der Angreifermaske. Es sieht dabei so aus, wie wenn sich Kierkegaard auf sich selbst stellte und nun gegen das Christentum losführe — das tut er doch erst, nachdem er zuvor innerhalb des Christentums Fuß gefaßt hat. Er jedenfalls darf das Christentum nicht angreifen, und das in gewissem Sinne noch weniger als die von ihm Angegriffenen. Ein schlechter Vertreter des Christentums ist zu dessen Kritik immer noch besser legitimiert als ein unanfechtbarer, selbst in seinen eigenen Augen unanfechtbarer.

Am Christentum ist das Interessanteste seine Ohnmacht, die Tatsache, daß es die Welt nicht beherrschen kann.

Das Christentum will uns Menschen helfen und verdient schon darum unsern Haß nicht, auch wenn es das Vermögen dazu, uns zu helfen, nicht hätte. Dieses Vermögen aber hat es ohne Zweifel nicht, und wäre es auch nur aus dem Grunde, weil es uns allen Ernstes auf die *Letzten Dinge*, d. h. über uns selbst hinaus verweist und damit nur Todesweisheit ist.

Um an das Christentum zu glauben, wissen wir zuviel davon, und um im Sinne der Kirche davon zu wissen, beruht zuviel davon nur auf Glauben.

5. Ueber unsere Persönlichkeit.

M o r a l und Moralität gelten gemeinhin als erste Gewähr alles Wachstums und Fortschritts in der Menschheit. Nichts ist problematischer als dieser Glaube; er läßt sich überhaupt nur mit einem

Digitized by Google

Korn Salz versehen aufrecht erhalten und nur so vom törichtesten Aberglauben unterscheiden.

Allerdings begründet unter Menschen nur Macht Recht, aber es ist auch das Recht, das unter ihnen unter Umständen und in der Gunst des Augenblicks *ein Wörtlein fällen kann.* Was Kriegsglück begründet, macht Kriegsglück wieder zu nichte. Gewalt kann auch den Erbärmlichen Macht schaffen.

Macht kann Alles, aber Vieles nur indem sie sich über den Unterschied von Schein und Wahrheit wegsetzt. Nur unter diesem Vorbehalt kann sie z. B. den Respekt kommandieren. Ihre Allmacht besteht unbedingt nur mit ihrer Blindheit.

Pascal sagt: le propre de la puissance est de protéger, es ist der Macht eigen (es ist ihr Merkmal) Schutz zu gewähren — eine sehr seltene und insofern paradoxe Definition der Macht, an der selbst ein so schwärmerischer Verehrer Pascals wie Vinet, Etudes sur Blaise Pascal, S. 87, etwas zurechtzurücken findet, aber, wie Vinet eben so gut weiß, die Definition eines ganz seltenen Menschen, die trotz Allem anzuhören ist. Pascal ist unverkennbar ein Pessimist wie nur irgend Jemand es sein kann, aber gerade in der Erfassung des Begriffs bei der sonst Pessimismus gemeinhin gleichsam seine Krönung finden wird, verbirgt er sich bei ihm, das ist ihm *eigen.* Es tritt hier der starke Dualismus des Kopfes und des Herzens, der Pascals Individualität charakterisiert, besonders hell hervor.

Der Mensch kann heute nur von Individuum und Gattung mit gleicher Gewalt überzeugt sein. Einerseits: Die Menschheit ist solidarisch, sie ist nur als Gattung aufgekommen, der Gedanke, daß dies auch einem Menschen als Individuum möglich gewesen wäre, ist ein unbeweisbarer, auf keine Realität zu begründender Wahn. Andererseits: Noch jetzt ist was der Menschheit gelingt, ihr nur durch Individuen möglich, und unter dem, was dem Individuum gelingt, nur das von Wert, was ihm durch sich selbst gelingt. Mit dieser Antinomie, daß er zugleich Nichts und Alles ist, sieht sich der moderne Mensch ohne Religion steuerlos ins Meer des Weltalls hinausgeschleudert. Ihm bleibt wirklich nur der Trost des Rückblickes, wenn er nicht verzweifeln soll: Warum soll nicht weiter gelingen, was ohne Zweifel schon einmal gelungen ist? Denn die Bedingungen des Daseins, die er nicht geschaffen,

Digitized by Google

kann der Mensch auch nicht ändern. Am wenigsten kann sie für den modernen Menschen eine Idee ändern, da er den Glauben an schöpferische Ideen aufgegeben hat, auch nicht die Idee des *Uebermenschen*. Der Glaube an diesen kann sich schließlich doch auch auf nichts Anderes gründen, als darauf, daß es ohne Uebermenschen überhaupt n i e gegangen ist, daß er nicht erst zu schaffen ist, was weder mit einer Idee noch mit einem Wort jemals geschehen ist. Und was eine Idee nicht vermag, wird doch die Idee von einer Idee noch weniger können. Darauf also wird es vollends nicht ankommen zur Förderung der Welt, dem Uebermenschen eine höhere Schätzung zu sichern! Was die Heroen nicht vermocht haben, wird hero-worship vollends nicht vermögen, welche Verehrung ja auch nichts Neues ist. Worauf schließlich allein alle Hoffnung zu setzen, wenn die Welt durch eine neue Moral gefördert werden soll, ist doch die reinere, bessere, vollkommenere Orientierung über die Welt, von der diese Moral ausgeht. Nicht die ideale Lösung der Vexierfrage, ob es bei der Entwicklung der Menschheit auf das Individuum, d. h. das von der Gattung losgelöste Einzelwesen oder die Gattung ankommt, kann Hilfe bringen, sondern nur eine Beantwortung dieser Frage, welche ihr ihre Natur als Vexierfrage läßt und sie entsprechend offen hält. Auch eine Idee wie die des Uebermenschen kann für Menschen Wert nur haben dank der Energie mit der sie die Welt unbeschädigt, d. h. für den Menschen unbegreiflich zu erhalten vermag. Sie soll seinen Mut zum Problem aufrechterhalten; in der hohen Fähigkeit dazu, die mir allerdings Nietzsche's Philosophie zu haben scheint, liegt für mich ihre eigentliche Größe. Wobei mir weit ernster als ihre Lehre vom Uebermenschen genommen zu werden würdig erscheint, Alles was in ihr das Urteil über die Welt niederhält und dämpft, diese Welt vor allen Dingen vor dem Fall der Weltverdammung schützt.

Bei der schrankenlosen Losgelassenheit, welche die Neuzeit allerdings dem Individuum (das darin wirklich lebt, wirklichen Vorteil aus den ihm geschaffenen Lebensbedingungen zieht), verschafft hat, wird es allerdings, damit sich die Individuen nicht der Allgemeinheit unausstehlich machen und dieser damit jede Aussicht auf Nutzen aus ihnen verschließen, um so mehr auf die Stilisierung der Individuen ankommen. Für die wertvollsten darunter ist auch

Digitized by Google

am wenigsten von den Gefahren dieser Stilisierung zu befürchten, von ihrer Entfesselung wenig Gefährdung der Moral. Der Grundfehler der vulgären Zwangsmoral ist, daß sie ihr Absehen vornehmlich auf stilisierende Bändigung der bedenklichsten und gleichgültigsten Exemplare richtet, statt auf die stilisierende Entfesselung der wirklich wertvollen. Wäre es darin besser bestellt, so ließe sich überhaupt erst mit Vorteil von der Frage reden, von den dem Individuum zu ziehenden Grenzen. Allerdings mag in einem Zeitalter fortschreitender Entfesselung des Individuums, wie die Besorgnis, daß sich dasselbe über Gebühr wichtig mache, empfunden wird, das Individuum wirklich darauf angewiesen sein, nicht zu extravagieren. Doch ist in dem ganzen, innerhalb dieser Alternative, sich abspielenden Konflikt nichts zu erreichen vor verständiger Anerkennung der absoluten Gleichheit der Majestätsrechte des Individuums und der Allgemeinheit, des Einzelnen und der Masse. In der Begründung der menschlichen Moral ist die Alternative von Altruismus und Individualismus ebenso töricht wie in der Weltschätzung die des Pessimismus und des Optimismus. Innerhalb dieser Alternativen ist auf keinen grünen Zweig zu kommen, wir können uns nur in einer Art Gleichgewicht zwischen ihnen behaupten.

Wohl kann, was durch Menschen gewirkt wird, des Individuums und der individuellen Kraft nimmer entbehren, aber eben so sicher ist noch keine solche Wirkung zu unserer Wahrnehmung gediehen, die des Beistandes akzessorischer, gleichartiger Kräfte entbehrte, hat sich mithin keine individuelle Kraft bis jetzt zu einer einzigen Wirkung irgend welcher Art für das große Ganze der Menschheit oder auch nur eine ihrer Gruppe derselben zureichend erwiesen. Wie soll das Individuum demnach je daran denken, mit irgend welcher Arbeit zum Ziele zu gelangen ohne seines Gleichen zur Mitarbeit heranzuziehen? Nietzsche's Aphorismus ist in seiner Hand doch auch ein Werkzeug seines maßlosen Individualismus. Wer aphoristisch schreibt, muß mindestens der Ungeheuerlichkeit seiner Anmaßlichkeit bewußt sein, so gut wie Nietzsche es wird gewesen sein.

Das Bedenklichste aphoristischer Darstellung ist die idealisierende oder sozusagen kosmetische Kraft des Aphorismus. Der

Digitized by Google

Aphorismus gibt durch sich selbst und seine Kürze dem darin ausgesprochenen Paradoxon einen unverdienten Schein, überspannt seinen Effekt, oder vielmehr zieht auf diesen zuviel von der Aufmerksamkeit, die der Wahrheit, welche er ausspricht, für sich gebührt. Selbst das Anstößigste, aphoristisch ausgesprochen, ist wahrer als es auf den ersten Blick, d. h. in der Eile oder in der ersten Verblüffung erscheint, und würde in seiner Wahrheit sicherer und einfacher gewürdigt, wenn nur die Zeit genommen und gelassen würde zu seiner sorgfältigeren Begründung. Der Aphorismus, wenigstens der gute, der des Namens wert ist, hat wohl etwas erwecklich Ueberzeugendes, aber zu leicht wirkt er auch zu stark und erschreckt im Erwecken; er wirkt, wenn auch im erwünschten Sinn, doch nur zu flüchtig. Da führt gemächlichere, weniger auf Ueberraschung rechnende Ausführung des an den Mann zu bringenden Gedankens sicherer und ersprießlicher zum Ziele. Was um so mehr Beachtung verdient, als der Schöpfer selbst des Aphorismus wohl meistens, ehe er seinen Aphorismus in die Welt gesetzt, sich mehr Zeit gönnte bei der Zuspitzung des Satzes, als sein Leser nach ihm haben soll, — eine Zeit, die nicht minder für verloren zu gelten hat, vergißt man die Gefahr nicht, in welcher der in die Welt so scheinbar hinausgeschleuderte Aphorismus darin schweben bleibt! Wird da die Zeit nicht doch besser auf seine Sicherung verwendet? Das Damoklesschwert der *Widerlegung* über allem was man zu begründen gesucht hat, ist nicht so gefährlich, wie das angeborene Gebrechen mit dem das der *Begründung Ermangelnde*, wenn auch meteorartig aufblitzend, in die Welt getreten ist. Auch stellt sich im Aphorismus das Individuum mehr auf seine Kraft, als ihm nun einmal für all sein Wirken in der Welt beschieden ist.

Der Unterschied von Mann und Frau ist natürlich ein Geschlechtsunterschied. Er ist tief begründet. Zwischen beiden schafft er eine tiefe Kluft, die sie so weit von einander trennt, daß sie nicht so leicht dazu kommen, sich einander *zu nahe zu treten*. In der Zuversicht hierauf mag der Mann in der Ehe nur auf der Forderung unbedingter Ergebenheit der Frau bestehen, durch die Natur ist die Frau vor jeder sie in ihrem Wesen schädigenden Folge dieser Forderung sicher gestellt. Sie wird durch sie sogar nur „in

Digitized by Google

ihre Grenzen gewiesen", in ihrem tiefsten Wesen gestärkt, nicht entstellt, sondern verschönert. Daher vergeht die Frau sich gegen sich selbst, die etwa durch einen Gleichheitsdrang verleitet, sich gegen die Ergebenheitsforderung des Mannes auflehnt, wenn auch nur indem sie dieselbe Forderung ihrerseits an den Mann stellt. Durch solches Verhalten wird das natürliche Verhältnis der Geschlechter zu einander erschüttert. Denn Ungleichheit, nicht Gleichheit, ist dessen Fundament und, daß die beiderseits aneinander zu stellenden Forderungen nicht gleich lauten, darf gar nicht als Anomalie empfunden werden, sondern als der Ordnung der Dinge entsprechend, sie erhaltend, keineswegs sie schädigend. Alles ist schon verloren, kommt es erst zum Gleichheitskampf zwischen beiden Geschlechtern und der Mann in diesem nun auch dazu seine Forderung als Recht geltend zu machen. Sie hat eine natürliche Grundlage, liegt darum jenseits alles Rechtes und kann daher nur in Folge einer Verirrung als Provokation zum Widerstande empfunden werden. Die Geschlechter haben sich innerhalb ihrer natürlichen Schranken zu halten, um sich miteinander zu vertragen; ihre Verschiedenheit und deren unmittelbare Folgen darf sie nie stoßen, sie hat als ein Gegebenes anerkannt zu werden. Aber eben darum weil es so steht, kann der Kampf der beiden Geschlechter, entsteht er einmal, nur ein heil- und hoffnungsloser sein. Was er stört, ist nicht eine durch Ausgleich wiederherzustellende Rechtsordnung, sondern etwas viel höheres und unantastbareres, Naturordnung, deren Verteidigung selbst durch den äußersten Kampf sich lohnt. *Recht* ist ein Kulturbegriff, *Ordnung* ist in der Natur begründet. In den Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft sind schon längst beide Ordnungsreihen vielfach mit einander verflochten, am allerdichtesten in der höchsten Institution, die aus ihrer Verflochtenheit hervorgegangen ist, in der Ehe. Die schönste Ehe wird immer die sein, welche sich von dieser Verflochtenheit am wenigsten berührt zeigt, deren Begründung am tiefsten in den Boden ursprünglicher Naturordnung zurückreicht, und den Urstreit, der erst der Rechtsordnung das Eindringen in ihren Organismus gestattet hat, möglichst vollständig vergessen läßt. In solcher Ehe wird bestehende Ungleichheit zwischen Mann und Frau die geringste Sorge zu sein brauchen, in ihr wird sie erst sich recht geborgen wissen.

Digitized by Google

Das bloße Bestehen des Begriffs von *Frauenrechten*, der gegenwärtig mit so geringer Scheu gehandhabt wird, sollte schon als ein verhängnisvolles Symptom der in die ursprünglichen Beziehungen von Mann und Weib gekommenen Ausartung betrachtet werden. Es wird auch der Friede in diesem Bereich nicht wiederherzustellen sein, bevor dieser böse Begriff aus der Welt geschafft und es zu stiller Anerkennung gelangt ist, daß es Frauenrechte gar nicht gibt, sondern nur Männerrechte und daß dies in dem nach Geschlechtern auseinandergehenden Menschenwesen auch gar kein Unglück, sondern nur in der Ordnung ist. Denn in diesem Wesen hat natürlich alles was wird und zu Stande kommt, in der Zwiespältigkeit der Geschlechter seine Voraussetzung und so ist natürlich auch die Kultur keine ausschließliche Schöpfung des Einen davon. Aber von diesem abstrakten und keinem Zweifel unterliegenden Anteil auch des Weiblichen an ihr abgesehen, ist doch der Mann die Kraft, welche in der Menschheit die Kultur zum Dasein gebracht hat, und mit ihr auch das sogenannte Recht und so auch in dem, welches die Beziehung der Geschlechter regelt, einen besonderen Besitzanspruch hat, der gewissermaßen sein Privilegium vor dem Weibe ist. Dieses Privilegium als solches für sich ausschließlich in Anspruch zu nehmen, kann aber der Mann selbst nur in gewissermaßen selbstmörderischer Absicht denken. Er würde dabei wie ein anderer Kronos seine eignen Kinder wieder verschlingen. Kultur und Recht, sein Geschenk an die Menschheit, würden eben dies zu sein und damit überhaupt aufhören, wenn er sie nur für sich in Anspruch nähme. Weder hat er sie o h n e das Weib, noch g e g e n sie erstritten, sondern lediglich in einem ihm als Mann individuell eignenden Drange. Diesen Drang über sich selbst hinaus zu treiben, indem sein Ziel verrückt und von der androgynen Menschheit in die davon abgesonderte Männlichkeit verlegt wird, würde der sicherste Weg zur Vernichtung seiner Früchte sein und zur Folge haben, daß der Mann freilich die Frau um Kultur und Recht brächte, zugleich aber auch sich selbst. Wollte der Mann auf seinen besonderen Anteil am Dasein der Kultur ein Recht dieser dazu gründen, sich der Ehe zu ihrer Regelung und Abgrenzung der Rechte der darin verbundenen Menschheit zu bemächtigen, so würde der Mann so auch den Rechten, die er dabei ausschließlich sich selbst zuzuwenden im Sinne hätte, nur

Digitized by Google

den Boden entziehen. Die Ehe ist keine Institution, die lediglich der Kultur ihr Dasein dankte, ihre Urrechte reichen dahinter.

Christentum und Kirche stehen durch Anerkennung der Ungleichheit der Geschlechter nicht auf der untersten Stufe in der Reihe der möglichen Auffassungen des Verhältnisses der Geschlechter zu einander, so usurpatorisch allmählich auch die Kirche, wenigstens bis zu ihrer Selbstbesinnung im Protestantismus als Ordnerin des ehelichen Verhältnisses aufgetreten sein, so sehr sie auch von ihrer Abneigung gegen alle Vorstellungen von Frauenemanzipation sich Uebertreibungen überlassen haben mag. Sie hat andererseits freilich auch gerade diese Uebertreibungen durch Entwicklung entgegengesetzter Vorstellungen über die Würde der Frau auszugleichen gesucht.

Aus dem Individualismus, zu dem sich der gegenwärtige Mensch bekennt, folgt unentrinnbar Vereinsamung. Wer sich in der Welt wirklich und streng auf sich selbst stellt, muß auch den Mut finden, sich auf nichts zu stellen. Vollends kann das menschliche Individuum nicht daran denken, einen Ersatz für Gott jemals an sich selber vorzufinden. Wenn der Mensch auf Gott verzichtet, steht er unerbittlich auf sich selber, und wenn er dazu getrieben wird, sich auf sich selbst zu stellen, entsagt er Gott. Welches auch die Verzweiflung des Menschen über seine Vereinsamung sei, — er kann, wendet er sich etwa zu Gott zurück, am allerwenigsten Trost erlangen. Sich selbst preisgeben, ist kein sicherer Weg zu Gott, aber der Gedanke, Gott in sich wieder zu entdecken, ist noch hoffnungsloser. Wer sich auf sich selbst stellt, muß es auch mit sich selbst aushalten — wehe ihm, vermag er es nicht! Von Gott darf er nicht mehr reden, will er sich nicht in Falschheit und Selbstbetrug verstricken. Leid ersparen oder doch mildern kann ihm Manches, nur ein Gott nicht. Der strenge Individualist muß Gott entbehren können — kann er es nicht, so ist die Echtheit seines Individualismus nicht weniger bewiesen, als wenn er es kann. Nur ohne Gott vermag der Individualist frei zu leben — kann er Gott nicht Valet sagen, so ist sein Individualismus entweder nicht echt oder noch nicht zu seiner vollen Freiheit gediehen. Noch hat Niemand etwas gegen sich bewiesen, der nicht ist, was er nicht sein

Digitized by Google

kann. Jedes menschliche Dasein besteht schließlich seine höchste Probe dadurch, daß es sich der Notwendigkeit fügt.

Die Freiheit des Individuums ist in unserer gegenwärtigen Gesellschaft am leichtesten zu erlangen in den mittleren Kreisen unserer gebildeten Bürgerschaft, aber darum vielleicht auch nur in ihrer fragwürdigsten Qualität, selten von echter Vornehmheit. Schwerer ist individuelle Freiheit im Stande des Landedelmanns zu erlangen, der seine Glieder strenger in Zucht hält, dafür nun aber auch in so unzweifelhaft vornehmen Gestalten wie Graf Tolstoi im jetzigen Rußland, der Graf Zinzendorf im früheren Deutschland. Die individuelle Freiheit des gebildeten Bourgeois ist der Gefahr stärker ausgesetzt, Philisterfreiheit zu sein, etwas Philiströses an sich zu haben. Es ist für ihn schwerer, diesen Charakter von sich abzuhalten. Es ist z. B. fraglich, ob die Sache selbst dem resolutesten aus dem deutschen Bürgerstand hervorgegangenen Individualisten, Nietzsche, ganz gelungen ist.

Für das Individuum ist die Welt nicht geschaffen, unter allen Umständen ist es nicht die Welt, die sich um das Individuum zu kümmern hat. Das Individuum soll sich in die Welt finden. Kommt es hier zu einem Konflikt, so hat das Individuum die Kosten zu tragen. Das sind Wahrheiten, die der moderne Individualismus oft ganz zu vergessen Gefahr läuft. Nichts kann aber sein sonst unveräußerliches Recht schlimmer erschüttern. Sonst bleibt es dabei, das Glück des Individuums ruht im Schoß der Götter, aber nicht so, daß dieser Schoß die einzige Quelle dieses Glückes wäre. Nur daß das Individuum das geringste Interesse daran hat, über die Verteilung seines Glücks Rechenschaft zu fordern. Ob die Götter einverstanden sind, daß w i r Anspruch darauf erheben, neben ihnen unseres Glückes Schmiede zu sein, wissen wir nicht, doch felsenfest können wir wissen, daß wir, hier Rechenschaft fordernd, diese Rechenschaft nie bekommen und von jener Forderung nicht leben können, sondern darauf bestehend, uns die Lebensquellen nur selbst verschließen.

6. Von mir selbst und vom Tode.

Mein Freund Erwin Rohde hat in seinem vierunddreißigsten Lebensjahre (1878), schon zwanzig Jahre vor seinem Tode, seine *Cogitata* eingestellt (O. Crusius, Erw. Rohde, Tübingen 1902,

Digitized by Google

S. 100). Als der überzeugte und unbedingte Goetheverehrer, der er war, hat er sich, wenigstens als älterer Mann, vor der Oeffentlichkeit sozusagen stilisiert und eine zurückhaltendere Art angenommen. Ohne diese Stilisierung hätte er vor seinem Tode nicht fertig gebracht, was er auf diese Weise selber noch vollenden konnte. Seine *Psyche* wäre ohne Zweifel nicht mehr zu Stande gekommen, hätte er sich nicht in eine derartige Zucht genommen und einer noch vorzeitigeren Selbstaufzehrung entgegengearbeitet. Bei mir ist es in diesem Dinge umgekehrt gegangen. Während Rohde im Alter immer weniger sich subjektiv gehen lassen wollte (vgl. ihn selbst bei Crusius, S. 190 Anm. 1 und sonst 189 f.), bin ich erst nach meiner Amtsniederlegung und als sechzigjähriger Mann auf den Gedanken selbstbiographischer und tagebuchartiger Aufzeichnungen gekommen. Diese zunehmende Beschäftigung mit mir selbst hat denn auch zur Folge gehabt, daß ich gegen alle meine Pläne, namentlich wissenschaftliche, nichts Neues und Selbständiges mehr im Druck habe herausbringen können. Für mich selbst freilich habe ich seit 1897 sehr viel dazu gelernt und mich in meinem eigenen Leben erst orientiert. Namentlich beschäftigten mich die bedeutenden Menschen, denen ich nahegetreten war: Treitschke, und besonders Nietzsche und Rohde. Darüber ging alles zu Grunde, was etwa noch durch mich selbst hätte ans Licht kommen mögen und über den Stand ungestalteter Anfänge nun eben nicht hinausgediehen ist.

Für mich gibt es kein besseres Moralfallbeil als die heute so angesehene Berufsmoral. Denn ich habe auf Ausübung meines (Theologen-) Berufs zunächst instinktiv, später und zwar die längste Zeit meines Berufslebens, freiwillig und grundsätzlich verzichtet, da ich mich zum Vertreter des Christentums gänzlich ungeeignet fand, zu dem ich doch äußerlich berufen war. Niemand kann sich gründlicher, als ich es tat, gegen die moralische Forderung des Protestantismus, namentlich des modernen Philisterprotestantismus, versündigen: *Gott im Berufe zu dienen.* In den Augen der modernen Theologie mit der Weisheit ihrer *Berufsmoral* kann es natürlich keinen unnützeren Knecht als mich geben, der ich nur daran dachte, mich selbst vor meinem Berufe zu schützen.

Entrüstung ist mir eine recht vertraute Empfindung, aber nur intellektuelle Entrüstung, während mir moralische möglichst fern

Digitized by Google

liegt, ich sie weder leicht hege, noch schätze. Ich mag sie vielmehr an Anderen gar nicht leiden, ja diese Abneigung hat mir selbst alle Freude an wissenschaftlicher Polemik verleidet, trotz aller Neigung und allem Talent dafür. Eben als Entrüstung schießt für mich auch intellektuelle Entrüstung übers Ziel und mein Urteil nimmt für mein Gefühl einen totschlägerischen Charakter an, der es mir unsäglich widerlich macht. Ich hege für viele Gelehrte aufrichtige Verachtung, aber dicht daneben steht mein Vorbehalt zu Gunsten dessen, was sie als Menschen wert und nütze sein mögen. Zu Zeiten lähmt diese Empfindung vollkommen jene.

Bedenke ich was ich jetzt weiß und zum Teil auch in meinen Papieren aufgespeichert weiß, so fühle ich mich bisweilen nicht viel anders als zur Befreiuung der Kultur von der modernen Theologie berufen. Und doch, trotz aller Vorbereitung, bin ich nicht im Besitz der Kräfte, über den Lärm, den ich hervorrufen würde, noch Herr zu werden. Denn um etwas Anderes wäre es mir nicht zu tun als um den Nachweis des *finis Christianismi* am modernen Christentum. Das ist für mich zu viel, zumal wenn ich bedenke, daß mir für die zu übernehmende Aufgabe jeder Stachel eines ernsten Christen- oder Religionshasses fehlt. Es bleibt mir, soweit ich nach Trost frage, immerhin der, daß ich im großen Kampfe der modernen Menschenwelt mit ihrer Religion nicht das erste noch das letzte Opfer bin. Mit schwachen Kräften habe ich wohl mitgestritten, aber den Sieg der mir verhüllten sogenannten *Wahrheit*, so viel ich absehe, nirgends verstellt.

Als Kind und als Jüngling muß ich ja wohl zu Religion unmittelbare Beziehungen gehabt haben. Abgesehen von aller subjektiven Erinnerung, die ich darüber habe, muß ich das noch jetzt schon darum annehmen, weil ich sonst mir nicht zu erklären wüßte, wie ich zur Theologie gekommen bin. Denn sie war mir durch die mich damals umgebende Welt nur ferngerückt. Theologie selbst ist jedenfalls eine Gestalt der Religion, zu der ich verhältnismäßig sehr spät und nachträglich in Beziehung gekommen bin. Aber wie es auch mit meinem ursprünglichen Verhältnis zur Religion gestanden haben mag, gewiß ist, daß ich es schon lange und im Laufe der Zeit nur immer mehr durch Theologie, d. h. durch den Gebrauch, den ich von meinen theologischen Kenntnissen machte,

Digitized by Google

verloren habe. Ich habe einmal eine Theologie gehabt, natürlich nur eine rationalistische.

Ich möchte ums Himmelswillen nichts anderes sein als protestantisch. Meine Mutter war katholisch und ihr danke ich es herzlichst, daß ich nicht antikatholisch bin. — Im Unterschied von Ritschl, dessen Charakterbildung in ihrer tiefen Bestimmtheit ganz durch die Art des Vaters bestimmt war, hat mir die väterliche Doublüre auffallend gefehlt. Im elterlichen Hause ist mir eine Erziehung zu Teil geworden, die ausgezeichnet war, um uns für unser Lebensglück auszurüsten, nicht aber für das, was man heutzutage *Kampf ums Dasein* zu nennen pflegt. Ich bin, soweit ich der Theologie mein Leben gewidmet habe, zweifellos dem gefolgt, was Goethe in Eckermann's Gesprächen II, 90 eine *falsche Tendenz* nennt. Er hat seine Bestrebungen im Gebiete der bildenden Kunst im Sinne, erklärt die Preisgebung dieser Tendenz, wenn er auch über ihre zeitweilige Verfolgung sich beruhigen zu können bekennt, weil er dabei doch „an Einsicht gewonnen habe." *An Einsicht gewonnen zu haben,* daran möchte auch ich bei meinen theologischen Bestrebungen festhalten. Mein Studium ist für mich nicht ohne Frucht geblieben, es hat mir Gewinn und Einsicht gebracht, z. B. die gewonnene Mäßigung in meiner Beurteilung der Menschen, namentlich der mir am meisten antipathischen, als welche ich wohl die Theologen bezeichnen darf. Deren Gegner pflegen gemeinhin sehr rasch mit ihrer Bezeichnung als *Heuchler* bei der Hand zu sein. Keine liegt mir ferner, und das meine ich meiner theologischen Bildung zu danken. Denn allerdings nur Unbildung verraten jene schnellfertigen Entdecker. Wären sie theologisch gebildeter, so besäßen sie Kenntnis von der unabsehbaren Reihe der Mittel, welche religiös interessierte Menschen besitzen, um sich in ihren Illusionen zu erhalten. Sie ist so groß, daß für die Art von *Mala fides,* die man unter dem Begriff von Heuchelei versteht, nur außerordentlich wenig Platz bleibt und sie weit seltener ins Leben tritt, als Laien zu meinen pflegen. Auch haben meine theologischen Kenntnisse aus mir keinen Religionshasser werden lassen, ja mich wohl für immer von dieser Möglichkeit befreit, und das wäre auf keinen Fall wenig.

Aber andrerseits habe ich als Verfasser meiner *Christlichkeit der heutigen Theologie* (Leipzig 1873) mit solchen Apologeten des

Digitized by Google

Christentums nichts zu tun, welche wie Kierkegaard, Lagarde, Vinet und ihresgleichen sich im Namen des Christentums gegen das bestehende kehren. Indem ich der Theologie das Recht abspreche, das Christentum zu vertreten, verzichte ich vor allem auf dieses Recht, sodaß es im Büchlein scheinen kann, als ob ich mich darin vom Christentum selbst unverblümter lossagte als von der Theologie (vgl. z. B. den Schluß des Vorworts). Und doch hatte ich im Grunde nur ein Interesse, mich von der Theologie loszusagen, während mir der damit verbundene Abschied vom Christentum gleichgiltig war, weil er sich ohne jedes Zutun meinerseits einfach als etwas Gegebenes einstellte. So stehe ich insbesondere ganz anders zu den Dingen als etwa Kierkegaard, der das Christentum angriff, wiewohl er es vertritt, während ich es unangegriffen lasse, trotzdem ich mich abseits stelle und dabei zugleich als Theologe rede, obwohl ich gerade dies nicht sein will. Kierkegaard redet unter einem paradoxen Aushängeschild als Reformator des Christentums, ich denke daran am wenigsten, aber auch nicht daran die Theologie zu reformieren, die ich für mich in Anspruch nehme. Ich bekenne ihre N i c h t i g k e i t schon an und für sich und bestreite nicht nur ihre zeitweilige komplette Baufälligkeit und ihre Fundamente. Das Christentum lasse ich ohne jeden Vorbehalt fürs nächste auf sich beruhen.

Ich bin mit meiner radikalen Opposition gegen Theologie auf den Einwand gefaßt, daß mit ihr der letzte Rest des Theologen in mir selbst steckt. Dieser Einwand ist mir im Laien Julius Eckardt in unseren Gesprächen entgegengetreten, wenn ich vielfach gar nicht mehr Religion anerkennen will, wo davon zu reden modernen Freigeistern noch statthaft erscheint. Es mag ja scheinen, daß mir von meiner Selbstbefreiung eine Neigung erwachsen sei, die Theologie bis in Verkleidungen ihrer selbst und der Religion inquisitorisch zu verfolgen, die der Laie oder auch der mit seiner Disziplin nicht verfallene Theologe lässiger beurteilen zu meinen vermag. Indessen kann ich einmal selbst nicht meinen, ein Leben, das der Befassung mit Theologie gewidmet gewesen ist, habe mich nicht „mitgenommen", habe keine Spuren an mir hinterlassen. Sodann aber, was das Inquisitorische betrifft, so glaube ich den Verdacht hiervon wirklich ablehnen zu können. Ich mag freilich die Theologie nicht, aber ich bin ihr fanatischer Gegner so wenig wie

Digitized by Google

der irgend einer anderen Sache. Theologie wird so gut wie sonst etwas, das besteht, zu etwas gut sein oder gut gewesen sein. Warum nicht z. B. zur Sicherstellung der Grenzen der Humanität, zu unserer endgültigen und radikalen Befreiung von aller Deisidämonie, von aller transzendenten Ueberweltlichkeit. Sollte die radikale Bekämpfung der Theologie ihr auch die Anerkennung dieses Verdienstes eintragen, ich wäre der letzte es ihr zu bestreiten.

Was Anderes sollte ich überhaupt als *modern* sein? Und da wollte ich denn zu meinen theologischen fratres in Modernitate, Paulus nachsprechend 2. Kor. 11, 23 gern sagen: Ihr seid modern: ich noch mehr! Mit meiner Behandlung kirchenhistorischer Gegenstände bin ich Euch doch allen vorausgegangen.

Ernste Lebenserfahrungen habe ich für mich in der Frage der Entbehrlichkeit der Religion nur im Gebiete der Wissenschaft gemacht. Halte ich mich aber streng innerhalb der Grenzen dieser Erfahrung, so kann ich vollends über die Entbehrlichkeit der Religion nicht im Zweifel sein. Ich wüßte nicht, wo ich bei meiner wissenschaftlichen Arbeit im Genuß, den sie mir verschafft und im Glauben an ihren Erfolg, jemals durch die Religion mich gefördert gefühlt hätte und nicht vielmehr gehemmt und behindert. Ich verlange aber auch von keinem Theologen, daß er mir das nachempfinde.

Ich danke der Wissenschaft, daß sie mir als eines der mächtigsten Friedensinstrumente unter Menschen gelten kann, viel mächtiger als alle Kirchen, obwohl die gemeine Schätzung der Sache meist umgekehrt lautet.

Manchmal denke ich über mich: habe ich nicht alle Ursache an unserem Jahrhundert ein warnendes Beispiel zu nehmen? Nämlich daran, daß es immer selbstbewußter wird je altersschwächer es wird? Sollte das nicht daran hängen, daß wir vielleicht beide niemals jung gewesen sind, sondern Altersschwäche uns eben angeboren ist? Dann sage ich mir aber wieder zum Trost: Kommt mir allerdings die Weisheit erst in einem etwas reifen Schwabenalter — soweit es die des Jahrhunderts ist, stimmt sie doch nur zu dem, was darin jugendlich ist. Ich bin freilich kein Jüngling mehr, aber was mich mit dem mir zeitgenössischen Jahrhundert verbindet, ist wirklich nur was in seinen Bestrebungen jugendlich war, mag das Jahrhundert auch nie das rechte Alter seiner Bestrebungen gehabt

Digitized by Google

haben. Noch jetzt ist es nicht die altkluge Weisheit des Jahrhunderts, für die ich glühe, sondern für seinen Freiheitsdrang und Alles was es in diesem für die Menschheit geleistet hat. Für die alten Götzen, die es zu stürzen unternahm, habe ich keine, auch keine eingebildete Kraft mehr übrig.

Gewiß, wir wissen zu viel, z u v i e l insbesondere von Dingen, von denen wir nichts wissen können, von letzten Dingen, vom Tod. Wie eindringlich und schön beweist das Letztere die Schilderung der *drei Tode*, mit denen J. P. Jacobsen seinen Niels Lyhne schließt: den der noch jungen Mutter Gerda, die es mit dem Atheismus nicht aushält, dem bald darauffolgenden des noch minderjährigen Sohnes und endlich dem wenige Jahre späteren Tode des als Atheisten sterbenden Hausvaters Niels Lyhne selbst, in welches Hauptgemälde noch zu guter Letzt sozusagen kleine oder Nebentode hineingearbeitet sind, deren Anschauung vollends aus dem Spital geholt ist. Alles meisterhaft, und so wie man es erst neuerdings gelernt hat, früher nicht konnte. Aus welchem Grunde dergleichen Erzeugnisse der Literatur der Gegenwart auch nur um so lehrreicher sind für das Verständnis der Vergangenheit, Niels Lyhne z. B. für das der Trappisten der Kirche und ihrer Todesgelassenheit. Wie erbärmlich scheinen daneben die Lehrbücher der Kirchengeschichte, überhaupt des Christentums, welche uns heute die „moderne Theologie" nachwirft, wie wenn sie selbst vollkommen wüßte, daß sie mehr als das Nachwerfen nicht wert sind.

Aus dieser lebendigen Literatur des Tages lernen wir am besten, besser als aus der offiziellen Literatur der Gelehrten, mit was für einer Wissenschaft wir zu rechnen, d. h. das Leben auszuhalten haben. Resignation kann immer noch nicht helfen, Gelassenheit mag eher helfen, doch eben nur sofern sie schwerer zu erlangen ist als Resignation und überhaupt kein Narkotikum. Aber freilich, die Kinder sind wir Menschen nicht mehr, um uns mit der Illusion zu schmeicheln oder schmeicheln zu lassen, daß ohne den Beistand eines sinnlosen Zufalls, Glück genannt, vom Leben zum Tode l e i c h t zu kommen ist. Alles lehrt uns noch, ehe wir die letzte Erfahrung davon zu machen in den Fall kommen, das Gegenteil. Suchen wir uns denn von der Erfahrung nicht überraschen zu lassen. Sollte dies selbst *corriger la fortune* heißen müssen,

Digitized by Google

besser uns zu helfen lehrt uns keine Wissenschaft noch Religion. Denn mit dem silbernen Löffel, der dies anders erscheinen lassen könnte, sind wir nun einmal nicht geboren, mag es auch nachträglich, in späteren Stunden unseres Lebens, noch so häufig aussehen als ob wir es wären. Warum soll uns diese Anerkennung nicht von der Verdammnis des Undanks bewahren, die wir sonst auf uns gezogen zu haben erscheinen könnten. Ueberwinden wir überhaupt so gut es uns gegeben den Schein, ein besserer Rat ist uns vielleicht auf den Lebensweg nicht mitzugeben, mag auch bei ihm das Sicherste sein, daß überwunden werden muß (20. September 1904).

Ist mit einer irreligiösen, streng skeptischen Weltbetrachtung etwas zu erreichen? Ohne allen Zweifel, wiewohl ich es oft bezweifeln höre. Einmal besteht unter möglichen Betrachtungen eine solche Weltbetrachtung auf jeden Fall. Soll eine Frage für uns liegen, wo wir gar nicht gefragt werden? Daß wir Menschen, darüber wie es mit der Welt eigentlich steht, wie sie entstanden ist, wie sie regiert wird und wohin sie geht, nichts wissen, ist eine Tatsache. Die Ueberzeugung einzelner Menschen durch eine Welt hinter dieser Welt über dieses Nichtwissen erhoben zu sein, bestätigt diese Tatsache, mehr als dieselbe dadurch aufgehoben wird. Es brauchen darum nicht Alle als radikale Skeptiker zu leben und zu sterben. Gewiß ist aber, stets haben ungezählte Menschen so gelebt und sind so gestorben, anders kann es gar nicht sein. Und warum sollte es anders sein?

Ist im Leben des Individuums ein einziger Moment, von welchem durchaus angenommen werden könnte, der Mensch müsse seinen Skeptizismus im Stiche lassen, sei, mit ihm, diesen Moment zu erleben, zu überleben gar nicht im Stande? Das ließe sich doch selbst von der Todesstunde nur behaupten, wenn uns von dieser bekannt wäre, daß sie den Menschen stets über die Welt aufkläre und seinem Zweifel noch bei seinem Bestehen ein Ende mache. Was aber auch Individuen vor ihrer eigenen Stunde, am Sterbebette Anderer, darüber für Erfahrungen gemacht haben mögen, noch hat dies nicht hingereicht, um das eben bezeichnete Resultat der Todesstunde zu einem unter Menschen *bekannten* Dinge zu machen. Wer kann, ohne den Bereich der für uns übersehbaren Tatsachen zu überschreiten, zu leugnen sich gestatten, daß Mancher in aller Stille in

Digitized by Google

das Schattenreich hinübergegangen ist, dessen Dunkel ihm bis dahin völlig unerhellt war, zu behaupten sich gestatten, daß dieser Uebergang stets nur unter Verzweiflung möglich gewesen sei und sein werde, daß diese Verzweiflung, wo sie eingetreten, in keinem Fall an Schmerz über das Scheiden aus dem Leben gehangen haben könne und auch nur zum Teil an der Unerkennbarkeit der eintretenden Zukunft stets gehangen haben werde und müsse? Bedenkt man, wie viel Kunst die Menschen zur Erhöhung der Schrecken der Todesstunde in Hinsicht auf die von ihr eingeleitete Zukunft angewendet haben, so möchte eher Ergebung als die gemeine Stimmung des natürlichen Menschen in dieser Stunde angenommen werden, die ja in Hinsicht auf die zukünftigen Dinge die Stimmung ist, die sein tägliches Leben im allgemeinen bis dahin beherrscht hat.

So viel vom Skeptizismus als Lebensbefreier des Individuums. Aber bei der oben aufgestellten Frage kann ja auch an das unter menschlichen Gemeinschaften Erreichbare gedacht sein, wobei zu unterscheiden wäre: Ist gemeint, daß kein Einzelner als Skeptiker Aussicht hat als Leiter menschlicher Gemeinschaften etwas zu erreichen, überhaupt nicht im Stande ist auf Andere Einfluß auszuüben? Wer aber wollte d a s behaupten, da sich sofort der Zweifel darüber entgegen halten ließe, was er denn davon wisse, wie oft solcher Einfluß tatsächlich ausgeübt worden ist? Zu behaupten, daß Skeptikern das Wirken unter Menschen verschlossen sei, setzt geradezu kindlich einfache Vorstellungen über die Bedingungen dieses Wirkens voraus und ist in der Tat unter Voraussetzung dessen, was behauptet wird, nur als Vorurteil annehmbar. Es sollte freilich dem Zeitalter *annehmbar* nicht mehr sein, das einen Bismarck erlebt hat. Er bezeichnet sich doch selbst als einen besonders hartgesottenen Zweifler und das beweist jedenfalls in der Frage mehr als was er sich vom Bauernglauben neben und trotz allem Zweifel erhalten. — Allein auch daran kann gedacht werden, es sei jedes Wirken auf menschliche Gemeinschaften ausgeschlossen, unter welchen radikaler Skeptizismus mit Beziehung auf allgemeine Weltanschauung herrschen würde. Damit wäre freilich der Bereich des Diskutabeln vollends verlassen, sofern die Diskussion zweckmäßig vertagt würde bis zur Zeit, wo es eine von Skeptizismus beherrschte Menschheit geben würde. Einstweilen gibt es die noch

Digitized by Google

nicht und ist mithin keine Erfahrung zu sammeln, welche der Diskussion als Grundlage dienen könnte. Nur daß was schon die Gegenwart von einer Menschheit oder einer menschlichen Gesellschaft erkennen läßt, die ohne Religion lebt, mir jedenfalls und manchem Anderen keinen Zweifel daran mehr läßt, daß es, wenn auch nicht zur Existenz einer Menschheit, so doch großer, volksartiger menschlicher Gesellschaften kommen wird, die ohne Religion leben. Nur wird über diese Existenz natürlich nicht Gelehrtendiskussion entscheiden, sondern das Menschenschicksal, das wir Leben nennen, selbst. Die Menschheit wird ohne Religion leben, nur wenn sie es muß. Sie hat aber schon manches Müssen überlebt.

Mit dem Skeptizismus als Doktrin steht es in Wahrheit nicht anders als mit jeder anderen unter Menschen, auch mit jeder religiösen. Mit einer nackten Doktrin als solche lebt und stirbt sichs unter Menschen überhaupt nicht und also auch nicht mit dem Skeptizismus, auch mit keiner anderen mehr oder weniger. Eine religiöse Weltbetrachtung kann menschliches Leben und Wirken ebensogut asphixieren wie eine skeptische.

Im Alter lehrt den Einzelnen der Tag, daß es auf ihn bei der unendlichen Arbeit, die der Menschheit obliegt, nicht ankommt. Er verfällt, und sieht sich dabei unablässig an seine Unfähigkeit gemahnt, nur dem Atom an jener Arbeit, das er auf sich genommen, zu genügen und geht dahin. Aber zugleich lernt er darum an die ewige Jugend der Menschheit glauben, mag er Unterpfänder dieser Jugend an eignen Kindern besitzen, oder auch, wie ich, solcher entbehren. Immer weiß er, ist er nur einmal selbst jung gewesen und hat gelebt so lange er leben konnte, daß der Arbeit, die er vor sich und seinen Genossen sieht, die Förderer nicht fehlen werden. Sein Alter jedenfalls, samt dem Gefolge seiner Erfahrung, ist ein altes Stück, das ihn an sich weniger an seinem Ort im Weltgefüge irre machen, als daß es ihm Gewähr leisten kann, für den Anteil seiner Mühen, sie seien groß oder klein gewesen, wenn sie nur nicht überhaupt fehlten, an der unendlichen Arbeit des Geschlechts. Am wenigsten klage er, wenn er schwer fühlt, daß er dahin geht und meint es gehe ins Nichts; denn das versichert ihn um so mehr, daß was er verläßt jedenfalls nicht nichts gewesen ist.

Digitized by Google

Der Tod ist der Moment unseres individuellen Lebens, in dem dieses in dieselbe Sphäre des Unbekannten tritt, in welcher für uns schon bei unseren Lebzeiten Alles sich befindet, was jenseits der uns bekannten Welt liegt — ein gänzlich gleichgültiger Moment für den des Bewußtseins ermangelnden Menschen (sei er noch Kind oder des Bewußtseins durch Irrsinn oder sonst wieder verlustig gegangen), ein Moment von einziger und unausdenkbarer Bedeutung für den Menschen, sofern er mit der Unterscheidung des ihm Bekannten vom Unbekannten in Besitz des Bewußtseins getreten ist. Wer wollte also dem Christentum verdenken, daß es mit seinem *Memento mori* diesem Moment alle Aufmerksamkeit zugewendet hat? Womit indessen durchaus nicht gesagt sein soll, daß es dies in der rechten Weise getan hat. Mindestens hat es nicht zu verhüten gewußt, daß besagte einseitige Zuwendung unserer Aufmerksamkeit den Rest des Lebens entwerte, und dadurch auf dessen Kosten stattfinde, während sich recht wohl ein memento mori denken läßt, das unserem Leben nur zu Gute kommt. Das Christentum hat das seine vor allem zur Erhellung des Stücks Welt verwendet, über das für uns sich ein natürliches Dunkel breitet, welches nun aber einmal nicht der aussichtsreichste Ausblick, den Menschen vom Tode aus in ihre Umgebung werfen konnten, ist, sodann aber jedenfalls nicht der einzige. Wozu nicht lieber im Tode das mächtigste Mittel erblicken um die Schatten zu zerstreuen, die sich über das Leben lagern, das für uns im Tageslicht liegt? In ihm nicht lieber die scharfe Grenze zwischen Sein und Nichtsein sehen, die uns als eiserner Besen dienlich sein kann, um allen Lug und Trug auszutilgen, der unser irdisches Leben entstellt und belastet? Auf jeden Fall ziehe ich Montaigne's und Spinoza's Art den Tod zu betrachten der christlichen sehr vor. Sie affektiert viel weniger als diese uns über den Tod trösten zu wollen, hat aber überdies mit dem Trost, den sie dennoch gewähren mag, nicht den desperaten Charakter des christlichen. Suchen wir uns lieber, statt uns um jeden Preis über den Tod trösten zu wollen, in möglichster Ehrlichkeit in ihn zu finden, indem wir mehr auf das sehen, was er uns in unserer Sphäre sein kann, als auf das was er darin zerstört. Besser er schützt uns vor Illusionen, denen wir ohnehin so anhaltend ausgesetzt sind, als er läßt uns mit einer neuen und der größten von dannen gehen.

Digitized by Google

Der Tod ist für uns Menschen das empfindlichste Rätsel auf der Welt. Darum braucht er noch nicht den Schlüssel zum Welträtsel zu enthalten. Heißt sich selbst das Leben nehmen nichts anderes als sich und Andere davon überführen, daß man zu nichts mehr taugt, so wird begreiflich, daß es selten ist, denn wer wird das leicht und gern tun; aber doch zugleich, daß es unmöglich etwas durchaus Verbotenes sein kann. Ist es mit Einem einmal w i r k l i c h so weit, daß man zu nichts mehr taugt, was kann man Besseres tun als diese Wahrheit an den Tag bringen? Wir sind mit der Frage nach dem freiwilligen Tode an die Grenzen dessen gelangt, worüber sich noch unter Menschen vernünftig reden läßt.

Gerade weil der Tod uns Menschen die Rätsel der Welt am empfindlichsten macht, sollte er das Letzte auf ihr sein, das uns dazu dienen dürfte, uns das Leben gegenseitig zu erschweren. Respektieren wir vielmehr im Tode das unzweideutigste Symbol unserer Gemeinschaft im Schweigen, das er als gemeinsames Los über uns Alle unausweislich verhängt.

Man sollte bei der Unzertrennlichkeit der dem Menschen fürs Leben mitgegebenen Kameradschaft mit dem Tode und dem Ernst dieser Kameradschaft nicht für möglich halten, daß im menschlichen Leben selbst für längere Perioden desselben sich darüber fast Vergessenheit breiten mag. Und doch findet dies in der Jugend oft statt. In ihr scheint der Kamerad bisweilen so vergessen, daß sie sich selbst zur Todessehnsucht in einer Weise bekennt, die fast den Schein erweckt als werde mit dem Todesgedanken nur gespielt, und wisse der Spielende vom Gedanken kaum als einem ihn persönlich angehenden. Mit der Zeit stellt sich aber hier ein Unterschied des Verhaltens ein und an ihm mag man ein besonders sprechendes Unterscheidungsmerkmal zwischen Jugend und Alter des Menschen haben. Man braucht das Alter noch lange nicht als beständiger und unausweichlicher Todesangst verfallen sich vorzustellen oder auch nur selbst so zu empfinden, und wird doch zugeben müssen, daß eine gewisse Unbefangenheit des Jünglings beim Reden vom Tode für den alten Mann nicht mehr besteht. Ganz so sorglos und ohne an sich zu denken, vermag dieser sich über den Tod nicht mehr auszulassen. Wie gestimmt er auch rede, mit Grauen oder mit Gelassenheit, immer wird ihm das *Tua res agitur* dabei näher liegen und er sich weniger

Digitized by Google

leicht dessen ganz entschlagen können. Der Tod ist nicht nur sein Kamerad, dieser ist ihm auch näher gerückt. So schreibe ich selbst in meinem zweiundsechzigsten Jahre.

Verstummen wir nicht einfach beim Gedanken an den Tod, suchen wir insbesondere im Gedanken an einen für unser Geschick verantwortlichen Gott ihn uns zurechtzulegen, unsern Frieden mit ihm ohne alle vergeblichen Klagen und Anklagen zu machen, so weiß ich nicht, ob die Stimmung, die über uns kommen mag, je einen schöneren Ausdruck gefunden hat als in den Ergebungsworten des 39. Psalms, wenigstens in der von modernen Auslegern, z. B. von B. Duhm, *Die Psalmen erklärt*, Freiburg i. B. 1899, S. 115, angenommenen Abgrenzung des Gedichts.

Wir Menschen wissen von einander nur als Gliedern einer Gesellschaft. In einer solchen sind wir uns aber selbst nur denkbar als sterblich. Wir müssen als Individuen einander Platz machen und dazu, zur Erfüllung dieses Schicksals kann uns Tod mit seinen Waffen — Krankheit und dem Rest — helfen. Diese Einsicht m u ß genügen, um uns ihm zu unterwerfen, und hat das Wort der Religion nur irgend welche Wahrheit, daß Gott nichts über uns verhängt, das über unser Vermögen geht, so kann uns auch das Können zu diesem Müssen nicht fehlen. Das Sicherste bleibt, daß wir darüber, was wir zum Tode sagen, nicht gefragt werden. Meint daher die Religion mit jenem Worte, daß uns unbenommen ist, den Tod nur als unseren Begleiter zur endgültigen Ruhe uns gefallen zu lassen, so entfällt auf jeden Fall für uns jeder Grund dazu, mit ihr zu streiten. Ein Friedensschluß indessen, der uns von selbst bedenken läßt, ob wir Menschen nicht weit genug sind, um mit dem Tode auch allein, ohne Religion, fertig zu werden, dem wir unbedingt auf Gnade und Ungnade preisgegeben sind.

Reif sein ist Alles! sagt Lear, und das ist nicht viel, so lange Reif-sein so viel heißt wie *tot sein!* Mag auch für so lange Shakespeare damit das erhabenste Trostwort gefunden haben, das wir Menschen für unser Ende absehen können. Er hat es einem sich aufraffenden Wahnsinnigen in den Mund gelegt. Der Tod kann uns als das Ende unseres Lebens über dieses aufklären, nie über das was darauf folgt. Darüber kann ihm Aufklärung nur abgepreßt werden.

Digitized by Google

Wir haben vielleicht zu tief in den Grund der Dinge geblickt, sind darum zu einem Moment des Menschenlebens gelangt, in dem wir zu viel von allen Dingen wissen, auch von den verborgensten und unzugänglichsten, wie vor allem von uns selbst und unserem Ende, dem Tod. Von diesem Wissen ist uns nicht zu helfen und wir haben damit zu leben.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Erstes Kapitel. Geschichte, Theologie und Urgeschichte 1
1. Dauer. Gegenwart. Sinn. Zerfall 1
2. Geschichtsschreibung und Theologie 10
3. Ueber die Erforschung von Urgeschichte 20

Zweites Kapitel. Zum Urchristentum und seinen Schriften 28
1. Pessimismus. Buddhismus. Askese 29
2. Heidentum. Altes Testament. Apokalyptik 34
3. Jesus 39
Zu einzelnen Herrensprüchen 45
4. Paulus 53
5. Zur historischen und philosophischen Bewertung des Christentums 63
6. Von der Bibel und ihrer Auslegung 74
I. Zum synoptischen Problem 78
II. Konfessionelle Kritik am Urchristentum 80
III. Quellenschenscheidung 85
IV. Allegorische Interpretation 89
V. Geistlicher Witz 91

Drittes Kapitel. Zum Mittelalter 93
1. Vom Wesen der Kirche 93
2. Islam und Christentum 98
3. Von den Germanen und ihrer Bekehrung zum Christentum 101
I. Das geringe Interesse der Germanen an der Religion überhaupt 102
II. Heinrich Rückert 104
III. Das germanische Christentum — ein Stück römische Beute 105

Viertes Kapitel. Sechzehntes bis achtzehntes Jahrhundert 109
1. Reformation 000
I. Humanismus und Reformation 110
II. Das nationalistische Vorurteil 113
III. Luther 114
2. Katholizismus und Protestantismus 118
3. Jesuiten 122
4. Blaise Pascal 126
5. Der Rationalismus 134
6. Kant als Religionsphilosoph 138
7. Absolutismus 140

Digitized by Google

Seite

Fünftes Kapitel. Das neunzehnte Jahrhundert 142
1. Goethes Verhältnis zum Christentum 142
2. Die Religion Bismarcks. 148
3. Albrecht Ritschl als theologisches Schulhaupt 159
4. Individualität und Religiosität bei Gelehrten 180
I. Ferdinand Christian Baur 180
II. Chr. Herm. Weisse 182
III. Carl Weizsäcker 182
IV. Jakob Burckhardt 184
V. Hippolite Taine 186
VI. Victor Hehn 188
VII. Heinrich von Treitschke 189
VIII. Rohde und Wilamowitz 192
IX. Hermann Usener 195
X. H. St. Chamberlain 196
5. Adolf Harnack. Ein Lexikon 198

Sechstes Kapitel. Die moderne Kultur und das menschliche Leben 241
1. Der Begriff des Modernen 243
2. Von unserer gegenwärtigen Kultur 247
3. Ueber den Nationalismus 254
4. Das Religionsproblem der Gegenwart 263
5. Ueber unsere Persönlichkeit 279
6. Von mir selbst und vom Tode. 287

Berichtigungen:

S. 98 Z. 1 v. u. lies: die Welt (statt: der Welt).
S. 158 Z. 4 v. u. setze nach Bismarck eine schließende Klammer.
S. 220 Z. 20 v. o. lies: rechne ich (statt: nehme ich).
S. 270 Z. 9 v. o. nach: hat kein Semikolon.

Digitized by Google

Von demselben Verfasser und Herausgeber erschien im selben Verlage:

Vorgeschichte und Jugend der mitteralterlichen Scholastik. Eine kirchenhistorische Vorlesung von Franz Overbeck. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albr. Bernoulli. Basel, Benno Schwabe & Co. 1917 XII, 315 SS. 7 Franken.

American Journal of Theology. Oct. 1918. Bernoulli, who has edited those lectures from Overbecks manuscript, is quite justified in saying that Overbeck's examination is likely to mark a new era in the study of scholasticism. The originality, the suggestiveness, the stimulus of this book are very great. Destructive critcism has its value, and one rises from a reading of this book with the sense that he has read a masterly essay in that species of criticism. The work ought to be translated if only for the antiseptic qualitiy of thought which characterizes it.

Theologie der Gegenwart. 1918. 2. Overbeck faßt, wie der Herausgeber bemerkt, die Theologie des Mittelalters unter dem Gesichtspunkt eines emotianalen Prozesses des menschlichen Denkens auf. Die Theologie ist ein Kampfmittel und Zeughaus der mittelalterlichen Kirche zur Vermehrung irdischer Macht durch Waffen des Geistes. Wir danken Bernoulli, daß er die Arbeit des scharfsinnigen Basler Kirchenhistorikers, des Freundes Friedrich Nietzsches, bekannt gemacht hat, da sie dazu angetan ist, das Verständnis des Problems der mittelalterlichen Theologie erheblich zu vertiefen.

Historische Zeitschrift. Bd. 118, Heft 3. Wegen der fast ausschließlichen Bearbeitung des Gegenstandes durch Theologen und Konfessionelle ist eine unbefangene Darstellung sehr selten. Die Erwartung wird nicht enttäuscht. Das Verdienst liegt in der klaren und völlig sachlichen Auffassung und Ordnung des Stoffes. Vortrefflich sind die Ausgangspunkte dargestellt. Sehr fein ist an der karolingischen Scholastik gezeigt, wie die Kirche und Theologie zur Kulturförderung gemacht wird . . . Alles ein ungeheurer Schritt in die Welt hinein, der für die eschatologische und weltscheue alte Kirche undenkbar gewesen wäre. All das ist durchaus zutreffend und im einzelnen vortrefflich ausgeführt. Ich kann mich nur freuen, die Hauptthese meines Augustin derart von Overbeck bestätigt zu sehen. (Ernst Troeltsch.)

Nieuw Theologisch Tijdschrift. De groote systemen rijzen ten slotte als machtige Gothische kathedralen voor ons op. Het is Overbeck's verdienste, ons den arbeid der vorbereiding van die imposante bouwwerken te hebben getoond. Overbeck behandelt de zware problemen mit meesterschap. Wij verheugen ons, dat ons dit kostbaar geschrift niet blief onthouden. De lezing en bestudiering zij aan alle belangstellenden met aandrang aanbevolen. (H. A. van Bakel.)

Digitized by Google

This book is DUE on the last date stamped below

JAN 3 1962

DEC 13 1962

INTERLIBRARY LOANS
FOUR WEEKS FROM DATE OF RECEIPT
NON-RENEWABLE

Honnold Lib.

LD URL NOV 20 '70

INTERLIBRARY LOANS
NOV 6 1970
THREE WEEKS FROM DATE OF RECEIPT
NON-RENEWABLE

LD URL NOV 20 70

DEC 18 1970

REC'D LD-URL
JAN 21 1971

SEP 11 1971

Form L9-16m-8,28

REC'D LD-URL
MAR 05 1987
MAR 20 1987

REC'D LD-URL
OCT 06 '89

REC'D LD-URL
APR 03 1996

AC NOV 0 1 2000

QL APR 5 1976

Digitized by Google

University of California, Los Angeles
L 005 456 784 7

Digitized by Google